

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

NIKOLA JELIČIĆ

**ROUSSEAUOVA KRITIKA PROSVJETITELJSKE IDEJE
NAPRETKA: TRI STADIJA LJUDSKOG RAZVOJA**

Mentor: dr. sc. Raul Raunić, doc.

Zagreb, svibanj 2015.

Sadržaj

1.	Uvod.....	4
2.	Prvi stadij: prirodno stanje.....	6
3.	Drugi stadij: društveno stanje.....	10
4.	Treći stadij: novi društveni ugovor.....	20
5.	Ideja napretka u prosvjetiteljstvu.....	28
6.	Rousseauova kritika ideje napretka.....	40
7.	Zaključak.....	46

Rousseauova kritika prosvjetiteljske ideje napretka: tri stadija ljudskog razvoja

Sažetak

Rousseauovu kritiku prosvjetiteljske ideje napretka podijelili smo u dva smjera. Prvi smjer kritike ići će kroz njegovu teoriju društvenog ugovora koja će nam omogućiti da bolje sagledamo početnu poziciju koju Rousseau zauzima u svojoj kritici ideje napretka. Ovaj smjer kritike ukratko će iznijeti tzv tri stadija ljudskog razvoja, odnosno prirodno stanje, zatim društveno stanje i naposljetku novi društveni ugovor. Osnovna namjera nam je pokazati kako razvoj ljudskog društva nije pravocrtan, te da bi uopće bio moguć, on mora biti dobro politički utemeljen. Dobri politički temelji omogućiti će razvoj društva u njegovoj cjelosti, ali i osigurati stabilnost države. Nakon što društvu damo dobre temelje na kojima se može graditi daljnji napredak društva, onda prelazimo na drugi smjer kritike, a to je prosvjetiteljstvo i ideja napretka. Prosvjetiteljstvo je prvenstveno pokret koji se širi Europom tijekom 18. stoljeća. Glavni ciljevi prosvjetitelja su osporavanje i kritika ancijene regimea i dogmatsko neprovjereno znanje pomoću kojeg vladajući slojevi drže narod u podređenom položaju. Oslobođanje od okova neznanja moguće je jedino putem znanosti koja će osigurati napredak prema sve boljim oblicima društvenog uređenja. Rousseau osporava znanosti njezinu emancipatorsku ulogu jer ona sama nije u stanju sagledati cijelu sliku društva, nego se može baviti jedino partikularnim problemima. Da bismo sagledali društvu u cijelosti potrebno je da se svaki građanin bavi pitanjem općeg dobra i u jednakoj mjeri sudjeluje u političkom životu države.

Ključne riječi: Rousseau, društveni ugovor, prosvjetiteljstvo, napredak, kritika napretka

Rousseau's critique of the Enlightenment idea of progress: The three stages of human development

Abstract

Rousseau's critique of the Enlightenment idea of progress is divided into two directions. The first line of criticism will go through his theory of the social contract that will allow us to better perceive the starting position by Rousseau takes in his criticism of the idea of progress. This line of criticism will briefly present the so-called three stages of human development, that is the natural state, then the state of society and ultimately a new social contract. The basic intention is to show how the development of human society is not linear, and that was even possible, he must be good politically based. Good political foundations will enable the development of society in its entirety, but also ensure the stability of the state. After you give the company a good foundation on which to build further progress of society, then move on to the second line of criticism, and that is the Enlightenment and the idea of progress. Enlightenment is primarily a movement that is spreading through Europe during the 18th century. The main objectives of educators are disputing and criticism of the ancien régime and dogmatic knowledge, unchecked by any ruling strata keep people at a disadvantage. Exemption from the shackles of ignorance is only possible through science that will ensure progress towards better all forms of social order. Rousseau challenges the science's emancipatory role because she herself was not able to look at the whole picture of society, but it can only deal with the particular problems. To look at society as a whole it is necessary that every citizen deals with the question of the common good and equally participate in the political life of the country.

Key words: Rousseau, social contract, enlightenment, progress, criticism of progress

1. Uvod

Napredak koji i danas predstavlja jedno od temeljnih načela modernih država i koji gotovo da se uzima bez zadrške vuče svoje porijeklo iz premodernih društava, odnosno iz prosvjetiteljske tradicije mišljenja. Naš cilj u ovom radu je prosvjetliti i produbiti spoznaju ideje napretka u prosvjetiteljstvu, te ponuditi kritiku te ideje kroz filozofijsku misao J.J. Rousseaua. Isprva to može biti neobično i nelogično jer i sam Rousseau pripada istoj tradiciji mišljenja i to kao jedan od njenih najistaknutijih pripadnika. Stoga se možemo zapitati kako i zašto želimo dati kritiku prosvjetiteljske ideje napretka iz rousseauovske perspektive. Odgovor na ta pitanja nije jednoznačan niti jednostavan i zahtijeva ponešto kompleksniji pristup.

Vođeni tim razmišljanjem, ali i saznanjem da ideja napretka nije istoznačna za sve mislioce zahtijeva da ovoj temi pristupimo iz dva različita smjera koja ćemo zatim pokušati ujediniti u jedinstvenu kritiku. Prvi zadatak nam je prikazati Rousseauovu političku misao, odnosno njegovu teoriju društvenog ugovora pomoću koje ćemo dobiti osnovu za kritiku prosvjetiteljske ideje napretka jer, kako to i sam Rousseau ističe, nije moguće ostvariti nikakav napredak društva, ali i osobni bez dobro postavljenih temelja. Iz toga je jasno vidljivo kako je Rousseau smatrao politiku temeljem svakog daljnjeg djelovanja. Usporedno s njegovom teorijom društvenog ugovora prikazati ćemo i teorije još nekih autora čije su misli uvelike utjecale na Rousseaua, poput Hobbesa i Lockeja, ali i drugih. Teorija društvenog ugovora Rousseau služi kao alat i metoda za prikaz povijesti civilizacije koji ne treba uzimati kao povijesni faktum. Rousseau je bio svjestan toga i često nije bio zadovoljan s time, ali ona mu omogućuje izraziti kritiku nejednakosti koje su stvorene u civilizaciji. Drugim riječima „Rousseau u isto vrijeme prezire i hvali ideju društvenog ugovora. Odbacuje mislioce poput Grotiusa, Hobbesa, Lockeja i Pufendorfa koji pripisuju svojstva i želje civilnog društva prirodnom stanju. U raspravi o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima, ideja ugovora ili pristanka koristi se kako bi se pokazalo da su umjetne nejednakosti, kao što su čast, prestiž, moć i privilegija, u odnosu na prirodne nejednakosti u starosti, snazi, snalažljivosti i zdravlju institucionalizirane i sastavljene u određenom stadiju društvenog razvoja od strane političkog autoriteta stvorenog da brani interese onih sa nejednakim prednostima“ (Boucher i Kelly, 2004. 7). Pa tako možemo razlikovati prirodno stanje i društveno stanje, ovisno o tome postoji li ili ne postoji li organizirano političko udruženje. Uz ta dva stadija, Rousseau uvodi i treći stadij koji predstavlja zahtjev za sklapanjem novog društvenog ugovora kojemu je cilj ispraviti nepravde i nejednakosti koje su proizašle iz prvog društvenog ugovora.

Nakon što prikazemo i obrazložimo nacrt novog društvenog ugovora koji ujedno može poslužiti kao suptilna kritika pravocrtno zamišljenom napretku prelazimo na prosvjetiteljstvo i njegove najznačajnije odrednice. Ono predstavlja razdoblje 18. stoljeća u kojem zahtjevi za oslobađanjem od tradicionalnih dogmi postaju sve glasniji. Ono je kulturno – politički pokret koji za cilj ima oslobođenje čovjeka od okova koje si je sam nametnuo. To se može jedino učiniti putem sve dostupnijeg znanja i šire naobrazbe koje će uništiti stara praznovjerja snagom razuma. „Napokon, prosvjetiteljstvo je prvo istaknulo vjeru u neograničeni progres uma i u moć čovjeka, te u tome našlo jamstvo za svestrani povijesni napredak“ (Pejović, 1978. 8). Prema tome, povijest postaje instrument pomoću kojeg je moguće isčitati ljudski napredak koji može biti ponekad usporen, ali nikad u potpunosti zaustavljen što daje nadu za bolju budućnost. Kao najveće zagovornike, odnosno predstavnike ideje napretka izdvojit ćemo Turgota i Condorceta koji su vidjeli napredak kao nužno svojstvo koje nije moguće zaustaviti. Za njih napredak znači pravocrtno napredovanje od najprimitivnijih oblika ljudskih društava prema sve boljim i sve savršenijim društvenim oblicima. Najvažniji nosioci tog napretka uz individualne genije su svakako znanost i tehnologija koji predstavljaju najveća dostignuća ljudskog uma i pomoću kojih čovjek pokorava prirodu sebi umjesto da se on pokorava prirodi. Stalni napredak u znanosti dovesti će u budućnosti do nezamislivih otkrića što će pak opet omogućiti daljnji napredak. Iz toga proizlazi kako napredak nema svog definitivnog kraja i cilja nego je jedini cilj napredovanje u beskonačnost.

I naposljetku ćemo prikazati Rousseauovu kritiku te ideje pritom je ujedinjujući sa njegovom političkom teorijom. Ta kritika polaziti će od toga da civilizacija sama po sebi ne predstavlja napredak. Isto tako znanosti i umjetnosti same ne osiguravaju napredak, nego upravo suprotno, one mogu pogoršati čovjekovo stanje ako njihov napredak ne prati napredak u moralu i vrlini. Da bismo mogli govoriti o istinskom napretku ljudskog duha potrebno je proširiti poglede i zahvatiti čovjeka u njegovoj cijelosti. Znanosti i umjetnosti uzete same za sebe bez moralnih ograničenja nisu ništa drugo do izrazi ljudske taštine i pohlepe (Rousseau, 1983). One imaju poguban utjecaj na ljudski duh jer ga prisiljavaju da se bavi stvarima koje nisu od općeg interesa i pritom zanemaruje svoje građanske dužnosti. Stoga da bi čovjek bio čovjek u pravom smislu riječi, on treba biti građanin kojemu je zajedničko dobro na prvom mjestu; treba voljeti svoju domovinu i tolerirati drugačije mišljenje, ali i razvijati moralnu dužnost prema drugima. Jedino tako moguće je održati državu i ostvariti istinski napredak ljudskog duha.

2. Prvi stadij: prirodno stanje

Kako bismo dali što jasniju i razgovjetniju sliku Rousseauove kritike prosvjetiteljske ideje napretka, prvo moramo odrediti ono što je i sam Rousseau smatrao najvažnijim, a to je istinska ljudska priroda. Sama kritika nije toliko izravna i ne možemo je naći na jednom mjestu, nego se ona proteže kroz cijeli Rousseauov opus i raštrkana je u različitim djelima, koja su pisana u različitim razdobljima njegovog života. Da bismo je na neki način usustavili za potrebe ovog rada, odnosno da bismo je mogli što jasnije i sažetije iznijeti, moramo poći od temelja Rousseauove kritike. Temelj njegove kritike nalazi se u njegovoj ideji prirodnog stanja čovjeka koje nije bilo okaljano tekovinama civilizacije. Već ovdje možemo vidjeti da se slika prirodnog stanja kod Rousseaua uvelike razlikuje od one koju su iznijeli primjerice Hobbes i Locke.

Važno je još ovdje spomenuti kako prirodno stanje predstavlja ne toliko stvarno i činjenično stanje koje se sigurno odigralo u jednom trenutku ljudske povijesti, ono predstavlja pokušaj da se dođe do istinske čovjekove prirode iz koje izvire sva čovjekova prava i privilegije. Na taj način ćemo se djelomično ograditi od onih mogućih kritika koje su sa pravom bile upućene prema konceptu prirodnog stanja, kao što je to učinio i Rousseauov suvremenik Hume, koji je prepoznao to kao misaoni eksperiment, a ne kao stvarno povijesno činjenično stanje. No, s druge strane važno je prodrijeti do istinske ljudske prirode, a pošto mi nemamo ili imamo vrlo malo spoznaja o počecima ljudske povijesti, prinuđeni smo poduzeti određene rizične korake u zaključivanju o najranijoj ljudskoj povijesti, koji nas mogu odvesti na krivi trag, ali i pokazati jačinu ljudskog razuma da bez empirijskih dokaza dođe do vrlo valjanih zaključaka.

Vođeni tim razmišljanjem sada nam valja ukratko prikazati kako je Rousseau zamislio prirodno stanje čovjeka, odnosno njegovu prirodu. Kao što je i prije rečeno, Rousseau radi oštru razliku između civiliziranog i prirodnog čovjeka. Ovo na prvi pogled ne odstupa od ranijih koncepcija prirodnog stanja, kao što je to bilo kod Hobbesa ili Lockeja koji su jednako oštro razdjeljivali prirodno od društvenog stanja. No ono po čemu se Rousseau razlikuje od njih je prvenstveno to da on ne pripisuje sva zla i boljke civilizacije prirodnom stanju. Prema Rousseau, Hobbes i Locke pogriješili su u tome što su običaje koji su nastali kod civiliziranih ljudi pripisali prirodnom čovjeku i time učinili nepravdu i opravdali iskorištavanje slabih od strane jačih, ali o tome ćemo se pozabaviti kasnije u tekstu.

Rousseau vidi čovjeka na posve drugačiji način, on ga vidi kao samotnog šetača koji luta po zemljinim prostranstvima u potpunoj slobodi. „...shvaćajući ga, jednom riječju, onakvog kakav je morao izaći iz ruku prirode, vidim životinju slabiju od jednih, manje okretnu od drugih, ali, uzevši sve u obzir, mnogo povoljnije ustrojenu od svih. Vidim ga kako traži glad pod nekim

hrastom, gasi žeđ na prvom potoku, nalazi ležaj u podnožju istog stabla koje mu je priskrbilo obrok, i eto zadovoljenih njegovih potreba“ (Rousseau, 1978. 31). Iz toga jasno možemo vidjeti kako je Rousseau zamišljao prvotnog čovjeka, koji prema njemu nema snagu ili brzinu životinje, ali ima ono nešto što životinje nemaju, a to je da nije u potpunosti određen prirodom, odnosno, u mogućnosti je neprestano se usavršavati. Njegova usavršivost omogućujemo mu da savlada jače i brže životinje i osigura sebi život u kojemu su jedine nepogodnosti tjelesne ozljede i starost. Čovjek u tom stanju nije poznao bolesti, koje su izravan proizvod ili posljedica civiliziranog načina života. Kako i sam Rousseau kaže: „Krajnja nejednakost u načinu življenja, prekomjerno dokoličarenje jednih i prekomjerno rad drugih, lakoća kojom razdražujemo i zadovoljavamo svoje apetite i put, prekomjerno izjelištvo bogatih, što im stvara sokove koji zatvaraju i opterećuju probavu, slaba ishranjenost siromašnih, kojima nedostaje čak i ono najpotrebnije i koje oskudica nagoni da halapljivo preopterećuju želudac kada im se pruži prilika, nesanica, neumjerenost svake vrste, prekomjerno uzbuđivanje svim strastima, zamor i iscrpljenost duha, brige i muke bez broja koje se trpe u svim stanjima i koje neprestano izjedaju dušu, eto kobnih dokaza da je većina boljetica naše djelo i da bismo ih mogli gotovo sve izbjeći, održavajući jednostavan, jednomjeren i samotnan način života kakav nam je propisala priroda“ (Rousseau, 1978. 33).

Na takav je način Rousseau vidio civilizirani način života, koji je prožet bolestima i raznim zlima, i nasuprot njemu sretan i istinski slobodan način života u prirodnom stanju. Čovjek je stvoren da luta sam nepreglednim prostranstvima i nije mu potreban dodir sa drugim ljudima jer sve što mu treba može naći oko sebe u dovoljnim količinama. Dodiri među ljudima su slučajni i kratkotrajni i najčešće se događaju iz potrebe za razmnožavanjem. Njegovo razmišljanje nije išlo dalje od trenutnog zadovoljenja potreba i samoodržanja, odnosno „Njegova se duša, koju ništa nije uzrujavalo, predavala osjećaju trenutnog postojanja, ne misleći uopće na budućnost, koliko god ona mogla biti bliska, a planovi su mu, ograničeni kao i pogledi, dopirali jedva do kraja dana“ (Rousseau, 1978. 37). Briga za budućnost za Rousseaua je neupitno odlika civiliziranog čovjeka, a koja je strana čovjeku u prirodnom stanju. Isto tako je važno napomenuti kako čovjek u prirodnom stanju ne može biti moralan i nemoralan, dobar ili zao i pravedan ili nepravedan. O tim odlikama također možemo govoriti samo kod civiliziranog čovjeka jer ti pojmovi izviru iz ljudske interakcije koje zapravo pa i nema u prirodnom stanju.

Odlika čovjeka u prirodnom stanju je da on voli samog sebe i dobronamjeren je spram drugih, odnosno ne voli vidjeti patnju kod drugih ljudi. Takvo razmišljanje dovodi Rousseaua u potpunu suprotnost sa Hobbesom koji je vidio čovjeka kao nasilno biće koje ima pravo učiniti

sve da bi se održao na životu. No ono što je još važnije je to da je u ljudskoj prirodi da ulazi u sukob s drugim ili drugima. Hobbes to sročava na način: „Tako u ljudskoj prirodi nalazimo tri načelna uzroka sukoba: prvo je natjecanje, drugo nepovjerenje, a treće slava. Ono prvo navodi ljude da se napadaju radi dobiti, drugo radi sigurnosti, a treće radi ugleda“ (Hobbes, 2004. 91). Tu jasno možemo vidjeti što je točno Rousseau zamjerao Hobbesu. On je sva zla i sve nedostatke civiliziranog društva preslikao na prirodno stanje i na taj način iskvario ljudsku prirodu. Čak i da mu priznamo oskudicu resursa za samoodržanje kao plauzibilnu tezu, ostale dvije, smatrao je Rousseau, nikako ne pripadaju prirodnom stanju nego isključivo civiliziranom čovjeku. Nadalje, Hobbes takvo stanje opisuje kao stanje rata i to rata svakog protiv svakog, jer niti jedan zakon i niti jedno pravo ne ograničava nas niti nas sprječava da posegnemo za nečim tuđim, pa tako i za tuđim životom. Hobbes naposljetku ističe kako „U takvom stanju nema mjesta ljudskoj radinosti, jer njezini plodovi su nesigurni; dosljedno tome, nema ni obrade zemlje, ni plovidbe, niti korištenja prekomorske robe; nema ni udobne gradnje, oruđa za pokretanje ili premještanje onoga što zahtijeva puno udružene snage, ni znanja o površini zemlje, računanja vremena, vještina, slova, društva, a što je najgore od svega, vlada samo neprestani strah i pogibelj od nasilne smrti, ljudski život je usamljenički, siromašan, prljav, težak i kratak“ (Hobbes, 2004. 92). Ovdje možemo vidjeti kako Hobbes promatra prirodno stanje iz pozicije društvenosti i zaključuje kako je život prosječnog čovjeka morao biti jadan i bezvrijedan isključivo zato jer nije mogao uživati u udobnostima društvenog života.

S druge strane Locke nam nudi nešto drugačiju sliku prirodnog stanja koja je na prvi pogled bliža Rousseauovoj nego Hobbesovoj. Locke opisuje prirodno stanje kao „...stanje *savršene slobode* u određivanju svojih radnji i raspolaganju svojim posjedima i osobnostima kako drže pogodnim u granicama prirodnog zakona, bez traženja dopuštenja od nekog drugog čovjeka ili ovisnosti o njegovoj volji. Jednako tako je i stanje jednakosti, u njemu su sva vlast i jurisdikcija uzajamni, budući da nitko nema više vlasti od drugoga...“ (Locke, 2013. 173). Dakle, prirodno stanje možemo okarakterizirati kao stanje u kojemu su svi ljudi potpuno slobodni i stanje u kojem svatko ima pravo kazniti drugoga ako mu nanese određenu štetu. Ono što tu možemo lako primijetiti je da u takvom stanju može doći do stanja samovolje u kojemu svaki pojedinac može tumačiti vlastita prava nauštrb drugih. No Locke to ne dopušta i izrijeком kaže „...iako je ovo stanje slobode, ipak nije stanje samovolje; i mada čovjek u takvom stanju ima nekontroliranu slobodu raspolagati svojom osobom ili posjedima, ipak nema slobodu uništiti sebe ili bilo koje stvorenje u svojem posjedu, osim kada neka uzvišenija korist od pukog očuvanja tog stvorenja zahtijeva“ (Locke, 2013. 175). Čovjek je u prirodnom stanju vođen prirodnim zakonom. On je utisnut u umove svih ljudi te na taj način „...poučava sve ljude koji

ga pitaju za savjet kako, budući da su svi jednaki i nezavisni, nitko ne treba nanositi zlo tuđem životu, zdravlju, slobodi ili posjedu“ (Locke, 2013. 175). Iz toga možemo zaključiti kako je prirodno stanje kod Lockeja u potpunom kontrastu sa Hobbesovim i više nalikuje na prirodno stanje kod Rousseaua, poglavito u viđenju čovjeka kao dobrohotnog pojedinca. Ali stanje rata nastaje onda kad se pojedinac ogлуši na prirodni zakon, te načini štetu nekome, odnosno kada otvoreno pokazuje da se ne drži prirodnog zakona. Oštećena strana ima svako pravo nadoknaditi svoj gubitak, pa tako i ubiti drugog, ako će time ispraviti nanесenu nepravdu. No, to nije glavni problem, glavni problem nastaje s privatnim vlasništvom. Hobbes ne priznaje nikakvo vlasništvo u prirodnom stanju iz jednostavnog razloga jer svaki pojedinca ima pravo na sve, što proizvodi stanje rata, kako je uostalom i ranije rečeno. Rousseau, također ne priznaje mogućnost privatnog vlasništva u prirodnom stanju jer mu ono naprosto nije potrebno, odnosno jer ima dovoljno resursa za preživjeti što negira potrebu za prisvajanjem. Locke s druge strane smatra kako vlasništvo nužno mora postojati u prirodnom stanju. Ali kako je moguće da postoji privatno vlasništvo u takvom stanju; na temelju čega možemo prisvojiti nešto što je inače svima zajedničko? „Izazov na koji Locke odgovara je pokazati kako je moguće da životinje i plodovi zemlje inicijalno pripadaju svim ljudima, ali svatko od nas ima mogućnost steći privatno vlasništvo bez potrebe da za to mora dobiti pristanak svakog čovjeka na Zemlji“ (Kulenović, 2013. 100). Locke rješava taj problem pomoću rada. Da bismo nešto mogli posjedovati prvo moramo poći od toga što čovjek posjeduje u početku, a to je vlastito tijelo, odnosno osobu. Na temelju toga možemo reći kako je rad njegovih ruku zaista njegov, te na taj način, radeći, čovjek unosi nešto svoje u stvari koje inače nisu njegove i izdvaja ih iz prirodnog stanja, to jest čini ih privatnima. Drugi uvjet za mogućnost privatnog vlasništva u prirodnom stanju je da se izdvajanjem određenih stvari poput hrane, zemljišta i sl. drugima ostane dovoljno. No u počecima ljudske povijesti bilo je i više nego dovoljno resursa i svi su imali jednake mogućnosti. Sama priroda je također ograničavala uzimanje previše jer su sve stvari kvarljive, te onaj koji bi uzeo više nego što mu treba ne bi mogao uživati u tome. Ali stvari su se počele mijenjati kada su ljudi počeli koristiti nekvarljive predmete za pribavljanje hrane ili zemljišta. Na taj način su ljudi počeli prikupljati više nego što im zapravo treba što je dovelo do sve češćih sukoba pa i ratova. Te neugodnosti, kako ih Locke naziva, proizlaze iz činjenice da ne postoji zajednička vlast i zajednički sudac, nego je svaki čovjek sudac u vlastitom slučaju, te su ljudi često zavedeni strastima, pohlepom i sl. što onemogućuje pravedno tumačenje prirodnog zakona. Te neugodnosti prirodnog stanja tjeraju pojedince na udruživanje i formiranje zajedničke vlasti koja će donositi neovisne odluke u sporovima i pružati zaštitu građanima i njihovom vlasništvu. Kod Hobbesa također je glavna svrha vlasti sigurnost, ali kako ćemo

vidjeti u sljedećem poglavlju, ta sigurnost, odnosno vlast se razlikuje od Lockeove, pa tako i Rousseauove. Za sada je dovoljno reći kako je Rousseau prepoznao i kod Hobbesa i kod Lockeova krive temelje, odnosno krivu sliku prirodnog stanja iz koje su proizašle sve ostale zablude koje su onemogućavale svim ljudima jednake uvjete, pa samim time i kočile onaj istinski napredak društva.

3. Drugi stadij: društveno stanje

U prethodnom poglavlju dali smo kratak opis prirodnog stanja kakvog ga je Rousseau vidio, te tome suprotstavili prirodna stanja Hobbesa i Lockeova kako bismo dobili jasniju sliku o tome što je najviše Rousseau zamjerao njihovim zaključcima, odnosno njihovom krivom postavljanju čovjekove prirode. Time smo dobili jasniju predodžbu o tome kako je Rousseau zamišljao prirodno stanje čovjeka koje će nam pomoći pri jasnijem objašnjavanju zašto je koncipirao društveni ugovor na način na koji je to učinio. No da bismo došli od prirodnog stanja do stanja društvenosti moramo prvo objasniti svojevrstni međustadij koji je prethodio društvenom stanju, ali se u isto vrijeme dramatično razlikovao od prirodnog stanja. To će nam ujedno pomoći da objasnimo kako je iz prirodnog stanja, koje je Rousseau zamišljao, kao što je već i rečeno, kao stanje potpune slobode i gdje nije bilo potrebe za ljudskom interakcijom, osim u slučajnim susretima i iz potrebe za produženjem vrste. Logično se možemo zapitati što je to što je uzrokovalo tu dramatičnu promjenu koja je nagnala ljude da napuste to stanje apsolutne slobode i prigrle stanje društvenosti?

Kako bismo odgovorili na to pitanje prvo moramo ponoviti kako je Rousseau vidio čovjeka u prirodnom stanju. „Smješten po prirodi na jednak razmak od otupjelosti marve i kobnih spoznaja civiliziranog čovjeka, te ograđen jednako instinktom i razumom da se očuva od zla koje mu prijete, on se uzdržavao prirođenim milosrđem da i sam nanese zlo ikome, a da ga ništa na to nije navelo, čak i kada bi njemu bilo naneseno zlo“ (Rousseau, 1978. 55). Takav čovjek nije imao potrebu za drugima kao što nemaju niti tigar ili vuk. Jedan od uzroka za tu promjenu vidi se u prirodnim katastrofama koje su ga mogle prisiliti da se približi drugima i formira prve zajednice. Drugim riječima rečeno, „Nikakva ga bijeda nije gonila u društvo, jer čovjek je u njemu bjedniji negoli u prirodnom stanju. Tek kada su prirodne nepogode (npr. poplave, vulkanske erupcije i slično koje su smanjile količinu raspoloživog teritorija) natjerale ljude da žive zajedno, i to na jednom mjestu (jer su prije bili nomadi), nastaju neprilike“ (Petrović, 2013. 132). Ti razlozi predstavljaju neke od mogućih razloga zašto dolazi do sve

češćeg odnosa među ljudima, ali ne možemo biti sasvim sigurni koji su sve točno bili razlozi. No, do toga svakako dolazi i međusobni odnosi među ljudima postaju učestaliji. Iz tih učestalijih odnosa postupno se razvija govor koji je do tada bio ograničen na primitivne krikove, a samim razvitkom jezika dolazi do bržeg i lakšeg prenošenja znanja. Na taj način je naučio prepoznati obrasce ponašanja životinja što mu je omogućilo lakše dolaženje do hrane, ali i da u drugima prepozna slične ili iste karakteristike kao kod sebe samog. „Premda mu bližnji nisu bili ono što su za nas i premda nije imao više odnosa s njima nego s drugim životinjama, on ih nije zaboravljao u svojim razmatranjima. Sličnosti koje je s vremenom mogao uočiti između njih, svoje ženke i sebe, navele su ga da prosudi i o onima koje nije uočavao, i vidjevši da se svi oni ponašaju poput njega u sličnim prilikama, zaključio je da njihov način razmišljanja i osjećanja potpuno sukladan njegovu“ (Rousseau, 1978. 52). Možemo reći da je u drugima počeo prepoznavati sebe, te na temelju toga počeo stvarati prve zajednice. Ali prve istinske zajednice nastale su iz ljubavi ili kako je Rousseau naziva, osjećaja srca. Ona je sjedinjavala muškarce i žene da žive u istoj nastambi sa vlastitom djecom. Takav sjedilački način života približio je ljude jedne drugima i samim time olakšao život jer dolazi do prve podjele rada i to na temelju spola. Ženama pripadaju kućanski poslovi i briga za djecu, dok muškarci odlaze u lov i pribavljaju hranu za obitelj. To omogućuje ljudima lakši život i puno više slobodnog vremena koje počinju provoditi sa svojim bližnjima. „Što se više ideje izmjenjuju s osjećajima, što se više nadmeću duh i srce, ljudski rod se nastavlja pripitomljivati, veze se proširuju, a sveze sve jače stežu. Navikli su se okupljati ispred koliba ili oko nekog velikog stabla, pjesma i ples, prava djeca ljubavi i užitka, postaju zabava ili, štoviše, zanimanje dokonih i okupljenih ljudi i žena. Svatko je počeo gledati druge i željeti da i sam bude viđen, javno poštovanje dobilo je na cijeni....Bio je to prvi korak prema nejednakosti, a istodobno i prema poroku. Iz tih prvih prednosti rodili su se s jedne strane taština i prezir, a s druge stid i zavist, i vrenje uzrokovano tim novim klicama konačno je proizvelo smjese kobne za sreću i nevinost“ (Rousseau, 1978. 55).

Sjedilački način života uzrokuje promjene i u samoj čovjekovoj konstituciji, odnosno, on više nije robustan, više mu nije potrebna snaga i okretnost, to jest, njegovo tijelo počinje mlitaviti zbog sve dokonijeg načina života. Gledajući na taj način početke društvenog načina života, možemo reći kako je to bio početak pada ili početak kvarenja čovjekove prirode. Čovjekovu ljubav prema samome sebi (*amour de soi*) zamjenjuje samoljublje (*amour propre*) koje ga potiče da se uspoređuje s drugima pa i da se pokaže kao bolji od drugih. Takva situacija dovodi do postupnog nastajanja sve većih razlika i nejednakosti među ljudima, ali ona istinska nejednakost počinje uspostavom privatnog vlasništva. Drugim riječima „...od trenutka kada je

čovjek osjetio potrebu za pomoći drugoga, kada je opazio da bi njemu samome bilo korisno da ima zaliha za dvojicu, jednakost je iščezla pojavilo se vlasništvo, rad je postao nužda i prostrane šume pretvorile su se u ljučka polja koja je trebalo zalijevati ljudskim znojem i na kojima će se uskoro vidjeti kako s ljetinama kličaju i rastu ropstvo i bijeda“ (Rousseau, 1978. 56). Iz toga proizlazi kako je suradnja dovela do nesrazmjera u vlasništvu, stvorila jaz među ljudima i podijelila ih na slabe i jake, siromašne i bogate, gospodare i robove. Prirodne nejednakosti koje u prirodnom stanju nisu igrale nikakvu ulogu, sada su počele utjecati na stvaranje ekonomske nejednakosti. Oni jači i spretniji domogli su se većeg vlasništva koje im je omogućilo iskorištavanje onih manje spretnih i slabijih. To je nužno dovelo do potrebe za zaštitom vlasništva jer su postali sve učestalije borbe i otimačine vlasništva. Takvo stanje možemo opisati riječima: „...kad je započela kooperacija, trebalo je odrediti što je čije, tko je koliko doprinjeo. Zatim je ovo privatno vlasništvo koje je tako nastalo, združeno s raznolikim prirodnim sposobnostima ljudi, stvorilo i imovinski jaz. Sposobniji su stekli više, nesposobni manje. Nastali su bogati i siromašni. Ovi prvi započeli su otimati i vladati, dok su drugi upadali u sužanjstvo ili počeli pljačkati. Time je otpočeo opći nered u kojem nitko nije siguran. Takvo je ratno stanje prisililo ljude da razmisle o rješenju za njega, te su se bogati domislili (bili su motiviraniji, mogli su više izgubiti) i nagovorili siromašne da se stvori država“ (Petrović, 2013. 133). Dakle, možemo reći da država nastaje iz potrebe da jaki zaštite svoje interese od slabih, odnosno na prijevaru pomoću koje se nejednakosti institucionaliziraju. Ovdje je također još jednom potrebno naglasiti kako je ovo stanje, neposredno prije sklapanja društvenog ugovora svojevrsne međustanje koje ne smijemo poistovjetiti s prirodnim stanjem, a koje su po mišljenju Rousseau, Hobbes i Locke pogrešno shvatili kao prirodno stanje.

Hobbes, kako je i prije naznačeno, radi oštar prijelaz iz prirodnog stanja u društveno. Ta potreba za dramatičnim prijelazom iz prirodnog u društveno stanje proizlazi iz činjenice da je čovjek vođen isključivo strastima u prirodnom stanju, a razum služi kao alat u njihovom zadovoljenju. Čovjek u prirodnom stanju ima pravo na sve kako bi se održao na životu. Iz tog prava i iz činjenice da i najslabiji može na prijevaru ubiti najjačeg proizlazi da vlada opće stanje rata, odnosno nesigurnosti. Strah od nasilne smrti tjera ga da se udruži s ostalima kako bi osigurao sebi sigurnost i ugodan život. To se postiže sklapanjem društvenog ugovora na način da svatko kaže svakome: „Ovlašćujem i predajem svoje pravo vladanja nad sobom ovom čovjeku ili ovoj skupini ljudi, pod uvjetom da i ti predaš svoje pravo i ovlastiš sve njegove radnje na isti način“ (Hobbes, 2004. 122). Dakle, prijelaz iz prirodnog stanja u društveno stanje događa se na način da se pojedinci odriču svih svojih prava i daju ih jednoj osobi ili grupi koja se na taj način ovlašćuje. Tim činom uspostavlja se država ili kako ga Hobbes naziva, smrtni

Bog koji pruža zaštitu pod besmrtnim Bogom. Bit države, odnosno ona je „osoba, a tvorac njezinih radnji postao je veliki broj pojedinaca, i to posredstvom uzajamnih sporazuma, s ciljem da koriste snagu i sredstva svih, onako kako to budu smatrali prikladnim za mir i zajedničku obranu“ (Hobbes, 2004. 122-123). Nositelj te osobe naziva se vrhovnim vladarom, dok su svi ostali podanici njemu. Ovdje je važno istaknuti kako vrhovni vladar ne sklapa ugovor s nikim, to jest on ne sklapa ugovor sa svojim podanicima, nego oni sklapaju svaki sa svakim društveni ugovor i odriču se vlastitih prirodnih prava u korist sigurnosti koju im pruža država. Vrhovni vladar kao nositelj osobe države ne potpada pod niti jedan zakon i niti jedan ugovor, te se podanici ne mogu žaliti na njegove odluke jer bi to bilo isto kao da se žale na vlastite odluke. Također je važno napomenuti kako se odluka većine uzima kao važeća pri sklapanju društvenog ugovora i pritom se oni koji su glasali protiv moraju pokoriti volji većine jer nepokoravanjem ostaju u prirodnom stanju i samim time ne potpadaju pod državu, te država može učiniti sve kako bi se zaštitila od njih, pa tako i ubiti ih.

Tako dolazimo do svojevrsnog paradoksa kod Hobbesa, a to je: „Zbog toga što Hobbes pridaje individui šira prirodna prava u prirodnom stanju nego Locke, zato traži šire ukidanje tih prava u društvenom stanju. To je paradoksalno jer je on više individualist nego što je državnik“ (Boucher i Kelly, 1994. 45). Široka individualna prava u prirodnom stanju su izvor svih čovjekovih nedaća, stoga je jedino logično za Hobbesa da ona budu potpuno ukinuta, to jest prenesena na vrhovnog vladara u društvenom stanju. Vrhovni vladar je na temelju društvenog ugovora jedini nositelj suverenosti. On ima moć kažnjavanja svojih podanika radi opće sigurnosti jer strah od kazne mora biti veći od mogućeg dobitka nepoštivanja zakona. Drugim riječima, suveren osigurava sigurnost pomoću straha. Ta moć je nedjeljiva, odnosno, ona ne može biti prenijeta na nekoga drugoga a da se time ne dovede u pitanje sigurnost i mir u državi. Prema tome, suveren je jedini zakonodavac u državi, on objavljuje zapovjedi koje država upućuje svojim građanima. Pritom, građanski zakoni nisu ništa drugo doli suverenovo tumačenje prirodnih zakona. Pored toga, suveren ima i vrhovnu sudsku vlast pomoću koje može nagrađivati ili kažnjavati podanike. Niti jedne od tih vlasti suveren se ne može odreći jer „time dovodi u pitanje vlastitu sposobnost osiguranja mira i zajedničke obrane“ (Ribarević, 2013. 65, prema Hobbes, 2004. 129). Iz toga možemo vidjeti kako je Hobbes stvorio suverena koji uživa u neograničenoj vlasti, a da pritom nije odgovoran nikome jer on ne može nanijeti nepravdu svojim podanicima. Sklapanjem društvenog ugovora, ljudi su se odrekli prirodnih prava i prenijeli ih na suverena. „Stoga je moguće da suveren s pravom oduzme život podaniku iako je njegovo djelovanje bilo u skladu sa zakonom“ (Ribarević, 2013. 65. Prema Hobbes, 2004. 148).

Po pitanju društvenog uređenja, Hobbes razlikuje tri osnovna tipa, a to su monarhija, aristokracija i demokracija. No i sam priznaje da postoje drugi nazivi za te oblike vladavina, ali kako su to ti isti oblici samo omrznuti. „Naime, oni koji su nezadovoljni monarhijom, nazivaju je tiranijom; oni koji su ozlovoljeni aristokracijom, zovu je oligarhijom; isto tako, oni koji su ojađeni demokracijom, nazivaju je anarhijom (što znači bezvlašće)“ (Hobbes, 2004. 131). Vrsta društvenog uređenja proizlazi iz temeljnog, odnosno, društvenog ugovora u kojem mnoštvo prenosi svoja prava na jednu ili više osoba. U monarhiji se vlast prenosi na jednu osobu, u aristokraciji na više njih, a u demokraciji vlast zadržava mnoštvo koje bira predstavnike vlasti. Kod monarhija možemo još razlikovati izborne i nasljedne monarhije. Kod izbornih monarhija smrću vladara vlast se vraća mnoštvu koje ponovo među sobom bira vrhovnog vladara. Kod nasljednih monarhija smrću vladara vlast prelazi u ruke onoga koga je vladar pismeno ili javno usmeno ovlastio kao njegovog nasljednika. Ako nije izričito rečeno tko bi trebao naslijediti vladara nakon njegove smrti, onda ona prelazi u ruke prvim krvnim srođnicima, prvenstveno muškim jer su muškarci bolje opremljeni za vladanje od žena. Nema sumnje u to koji je oblik vladavine Hobbes smatrao najboljim. To je naravno monarhija i to zato „Budući će one koji imaju najvišu vlast jer su ljudi, najviše zanimati privatni interesi, opći će se interes najviše promicati kada je najtješnje povezan s privatnim interesima. To se događa u monarhiji, koja je prema tome najbolji oblik vladavine“ (Berns, 2006. 289). K tome, potrebno je naglasiti kako je nasljedna monarhija poželjnija od izborne jer svu vlast drži jedna osoba i iznad nje ne postoji nitko i koja u sebi utjelovljuje privatni i opći interes. Druga prednost nasljedne monarhije je ta što se smrću vladara prava vladanja prenose na drugu osobu odmah nakon smrti prethodnog vladara i time se osigurava kontinuitet vlasti što za posljedicu osigurava mir i stabilnost. No ono što za Hobbesa predstavlja najveću snagu monarhije za Rousseaua predstavlja najveću opasnost za državu. Sjedinjavanjem privatnog i zajedničkog interesa u osobi suverena Hobbesu je potrebno jer suveren predstavlja vrhovnog suca koji će svojom moći i silom osigurati mir. Potreba za takvim suverenom proizlazi iz Hobbesovog viđenja ljudske prirode, odnosno prirodnog stanja. Rousseau pak vidi ljudsku prirodu na posve drugačiji način, ali i primjećuje sve negativnosti koje sa sobom donose iskvarene institucije. Njegova pozicija stoga mora biti dramatično drugačija i to na način da pod svaku cijenu želi odvojiti privatni interes od zajedničkog jer jedino na taj način država i svi pojedinci u njoj mogu biti sigurni da se radi u korist svih. Također je važno napomenuti kako je Hobbes smatrao da crkvena vlast mora biti podređena civilnoj jer bi u suprotnom slučaju to dovelo do podjele vlasti unutar države što bi izazvalo nemire pa i mogući raspad države i povratak u prirodno stanje, jer kao što jedno tijelo

ne može imati dvije duše tako niti država ne može imati dvije duše nego samo jednu, a to je vrhovni vladar.

Ponešto drugačiju sliku društvenog stanja donosi nam Locke, njegovi motivi su drugačiji negoli Hobbesovi pa samim time i svrha i oblik države. No, kako ćemo pokušati pokazati, njegovi zaključci nisu u potpunosti mogli zadovoljiti Rousseauovu težnju ka slobodi čovjeka u političkom uređenju, odnosno, državi. Locke, kako je i ranije naznačeno, ne pridaje u početku toliko široka prava čovjeku u prirodnom stanju kao što to radi Hobbes. Prirodno stanje nije stanje neprestanog rata svih protiv svih, ono je određeno prirodnim zakonom koji nalaže čovjeku da održi samog sebe, ali isto tako i da ne povređuje druge. Taj prirodni zakon dostupan je svim ljudima u jednakoj mjeri jer je on zakon uma kojeg posjeduje svaki čovjek. Prirodni zakon dakle predstavlja moralnu obavezu svakog pojedinca prema samome sebi, ali i prema drugima. No to što je prirodni zakon dostupan svima u jednakoj mjeri ne znači da ga pojedinci ne mogu kršiti. Kršenjem prirodnog zakona pojedinac daje do znanja ostalima da se odrekao načela uma. Ili drugim riječima „Prekršitelj prirodnog zakona krši načela uma, koja čine bit ljudske prirode i zato gubi moralna i antropološka određenja, te prestaje biti čovjekom. Njegovo kažnjavanje od strane bilo kojeg čovjeka – jer on je zaratio sa svima – je prirodnim zakonom opravdano nanošenje štete prekršitelju. Kažnjavanje uobičajeno uključuje dva prava: pravo sprečavanja, koje pripada svakom članu prirodne zajednice, i pravo odštete, koje pripada samo oštećenoj strani“ (Raunić, 2009. 92). Dakle, u prirodnom stanju svatko ima pravo suditi i kažnjavati drugog ako mu je taj drugi nanio štetu i prekršio prirodni zakon. Isto tako svaki pojedinac može posjedovati vlasništvo. To je odmak od Hobbesovog viđenja prirodnog stanja i jedan od ključnih momenata u Lockeovoj političkoj filozofiji. Vlasništvo Locke utemeljuje pomoću rada. Čovjek je vlasnik vlastitog tijela i pomoću svog tijela ulaže napor ili rad koji mu omogućuje da prisvoji određene resurse poput zemlje, vode i hrane koji su dotad bili zajednički. No postoje ograničenja prisvajanja. Prvo ograničenje nalaže mu da može uzeti onoliko koliko mu je potrebno da preživi, a drugo da ostane dovoljno za druge. Tu još trebamo dodati i treće ograničenje, a to je kvarljivost hrane, pa ako je uzeo više nego što može pojesti, ostatak će istrunuti. Ovakva sliku prirodnog stanja u kojem svatko svojim radom prisvaja onoliko vlasništva koliko mu je potrebno, ali i poštuje prirodni zakon u njegovoj cijelosti naziva se još i zlatnim dobom. „Tako postavljeni sustav prirodnog stanja predstavlja zlatno doba. Ono je zato što vlada veliko povjerenje u tom siromašnom ali čestitom dobu“ (Raunić, 2009. 92). No postoji i druga strana prirodnog stanja i ta druga strana dovesti će do želje za ujedinjavanjem u političko tijelo kako bi se osiguralo i zaštitilo privatno vlasništvo, ali i stvorilo pravedno i nepristrano sudstvo. Ta promjena u prirodnom stanju dolazi s pojavom novca i tzv tržišne privrede. Novac

kao sredstvo razmjene zamjenjuje dotad kvarljiva dobra koja su služila u razmjeni i omogućava jednima sve veće bogaćenje i sve veće vlasništvo dok drugima ne ostaje praktički ništa osim njihovog vlastitog tijela. Time se stvaraju različite klase, od kojih jedna želi zaštititi svoje vlasništvo i druga koja želi oteti ili na bilo koji način domoći se tog vlasništva. Te neugodnosti dovode do toga da više nema mogućnosti za pravednim suđenjem jer svatko gleda vlastite interese. Iz tog razloga pojedinci posežu za jedinim mogućim rješenjem tog novonastalog stanja punog nasilja, a to rješenje nalaze u udruživanju s drugima u zajednicu.

Udruživanjem s drugim pojedincima stvara se politička zajednica, no pri tom udruživanju svaki pojedinac se odriče vlastitih moći koje je posjedovao u prirodnom stanju i prenosi ih na zajednicu. „Zato se za bilo koje ljude, koji su se iz prirodnog stanja sjedinili u zajednicu, mora pretpostaviti kako su svu vlast, nužnu za ciljeve zbog kojih su se sjedinili u društvo, predali većini zajednice, osim ako se nisu izričito usuglasili u nekom broju koji je veći od većine. I ovo je učinjeno jednostavnim usuglašavanjem da se ujedine u jedno političko društvo, što je jedini ugovor koji jest, ili treba biti, između pojedinaca koji su stupili u državu ili su je stvorili. I stoga ono što započinje i stvarno uspostavlja neko političko društvo nije ništa drugo nego suglasnost određenog broja slobodnih ljudi, pogodnih za stvaranje većine, da se ujedine i utjelove u takvo društvo. I to je ono, jedino, što je osiguralo ili može osigurati početak nekoj zakonitoj vladi u svijetu“ (Locke, 2013. 243). Tim činom „...pojedinac je svoja prirodna prava prenio na političke organe zajednice samo zato da bi time stekao veću sigurnost za svoj život i za svoje vlasništvo. Stoga je najviša zadaća državne vlasti da štiti život, slobodu i vlasništvo građana. Kada ne bi bilo tako, pojedinac ne bi imao razloga napustiti prirodno stanje“ (Euchner, 1998. 18). Društvenim ugovorom stvara se vrhovna vlast, koja za razliku od Hobbesa ne predstavlja vrhovni vladar nego zakonodavna vlast. Način uređenja zakonodavne vlasti uvjetuje kakav će biti oblik vlasti, odnosno, oblik državnog uređenja. „Jer kako oblik vlade ovisi o uređenju vrhovne vlasti, koja je zakonodavna – budući da je nezamislivo da niža vlast naređuje višoj ili da neka druga, osim vrhovne, donosi zakone – prema tome kako je uređena vlast donošenja zakona, takav je i oblik države“ (Locke, 2013. 266-267). Dakle, iz zakonodavne vlasti proizlazi oblik državnog uređenja, pa tako Locke na temelju toga razlikuje tri osnovna tipa društvenih uređenja. To su redom: demokracija, oligarhija i monarhija. U demokraciji je zajednica ta koja donosi zakone i provodi ih preko službenika, kod oligarhije zakonodavna vlast se nalazi kod nekolicine ljudi, a u monarhiji u rukama jednog čovjeka. Ovdje valja napomenuti kako Locke također razlikuje nasljednu od izborne monarhije, čije se odrednice ne razlikuju od Hobbesovih.

Bilo da je zakonodavna vlast predana u ruke jednog čovjeka ili nekolicini, ona samom predajom postaje neotuđiva i sveta jer proizlazi iz temeljnog sporazuma. Nitko drugi ne može naređivati ili donositi zakone osim nje, te se pojedinci moraju pridržavati jedino njezinim odlukama i zakonima. No zakonodavna vlast ne smije biti arbitrarna prema ljudima i njihovim životima. Također ne smije vladati tajnim i skrivenim dekretima, nego to mora činiti „na osnovi objavljenih važećih zakona i preko poznatih ovlaštenih sudaca“ (Locke, 2013. 271). I naposljetku, vrhovna vlast ne smije oduzeti čovjeku bilo koji dio njegovog vlasništva jer upravo jedan od temeljnih razloga stvaranja društva bilo očuvanje privatnog vlasništva i samim time bi temeljni sporazum, odnosno, društveni ugovor postao nevažeći i svaki bi čovjek imao pravo obraniti vlastito privatno vlasništvo. Ali nema potrebe da zakonodavno tijelo postoji ili da je stalno okupljeno jer se zakoni ne donose svakodnevno. Zakoni se trebaju provoditi svakodnevno, a za njihovu provedbu nije potrebno zakonodavna vlast nego izvršna. Dakle, zadaća izvršne vlasti je provođenje zakona koje je donijelo zakonodavno tijelo, koje i ako nije okupljeno i dalje predstavlja vrhovnu vlast u državi. No, nije poželjno da se zakonodavna i izvršna vlast nalaze u istim rukama jer to olakšava manipulaciju i zloupotrebu vlasti u svrhu ostvarivanja privatnog interesa. Zato je vlast potrebno razdijeliti na više grana. Uz prethodno dvije nabrojane grane vlasti, Locke razlikuje i treću koju naziva federativnom. Njezino područje djelovanja je vanjska politika, odnosno, odnosi sa ostalim državama i osobama bez države, jer nacije, premda unutar sebe uređene društvenim ugovorom, među sobom još uvijek nalaze u prirodnom stanju. „Zato ova vlast obuhvaća vlast rata i mira, lige i saveze i sve poslove s osobama i zajednicama bez države, i može se nazvati federativnom...“ (Locke, 2013. 278). No, često je teško razlikovati federativno od izvršne vlasti iz razloga jer provođenje vanjske politike zahtijeva silu društva, te je, kako ističe Locke, vrlo nepraktično predati te dvije vlasti u različite ruke.

Imajući na umu ova tri oblika vlasti možemo doći do zaključka kako zakoni doneseni od zakonodavnog tijela i provedeni od strane izvršne i federativne vlasti pokrivaju sve aspekte života i sigurnosti građana. No prevarili bismo se, jer u praksi se često događa da ne postoje zakoni koji pokrivaju određene situacije. Zbog toga, Locke dopušta pravo prerogativa vlasti i ističe kako: „Postoje mnoge stvari za koje se zakon nikakvim sredstvima ne može pobrinuti, pa se one nužno moraju prepustiti razboritosti onoga tko ima izvršnu vlast u svojim rukama da bi ih uredio onako kako to opće dobro i korist zahtijevaju; štoviše, bilo bi primjereno da sami zakoni u nekim slučajevima ustupe mjesto izvršnoj vlasti, ili prije ovom osnovnom zakonu prirode i vlade, kako bi se, što je više moguće, svi članovi društva sačuvali“ (Locke, 2013. 289). Ovdje je potrebno istaknuti kako Locke uviđa da zakon nekad može ići na štetu građana i

predstavljati hladnu i opću obavezu koja ne može biti primjenjiva u konkretnoj situaciji. Oslanjajući se na razboritost vlasti, mi možemo prepustiti donošenje odluka koje nisu zakonski određene, ali samo onda kada su te odluke u skladu s očuvanjem svijeta. Prerogativ je svojevrsna siva zona i zbog toga je lako moguća zloupotreba te ovlasti, čega je i Locke bio svjestan. No u isto vrijeme Locke je bio svjestan i toga da otpor prema vlasti može voditi do još gorih stvari koje za posljedicu mogu imati raspad političke zajednice i povratak u prirodno stanje. Stoga se moramo zapitati kada je legitimno pružati otpor vlasti. Locke jasno kaže da podanici imaju pravo na otpor vlasti kada je ona pobunjena. Pobunjena vlast je ona koja svjesno i očito radi protiv onog temeljnog sporazuma koji je sklopljen među pojedincima, a to je zaštita vlasništva i sloboda pojedinaca. Ali i tu moramo biti oprezni jer ne možemo pojedini slučaj, koji može biti u svrhu općeg dobra osuditi kao zloupotrebu vlasti. Da bi vlast bila optužena za zloupotrebu i dala podanicima legitimnost prava na otpor, ona mora biti dugotrajana i očita. Vlast koja dugotrajno zadire u individualna prava svojih podanika, dovodi u pitanje njihove živote, otima im vlasništvo i ugrožava slobodu stvara preduvjete, odnosno daje podanicima moralno opravdanje na otpor prema njoj. To opravdanje očituje se u tri bitne stvari „Prvo, to je politički najradikalnija dekonstrukcija konzekvenca njegova učenja o individualnim prirodnim pravima. Pravo svakog pojedinca, da po vlastitom nahođenju raspolaže svojim životnim resursima, smatra se dovoljnim moralnim razlogom za opravdanje oružanog otpora svakoj nezakonitoj sili, koja povrjeđuje slobodu, život i vlasništvo, a nije ju moguće zakonski sankcionirati. Drugim riječima, prioritet individualne slobode legitimira i revolucionarnu obranu moralne vrednote autonomije pojedinca, u slučajevima kada ona ne može biti zakonski zaštićena“ (Raunić, 2009. 167). Tu još valja napomenuti kako je Locke najboljim društvenim uređenjem smatrao ustavnu monarhiju, što je i logično, te proizlazi iz njegove podjele vlasti, pa tako u ustavnoj monarhiji zakonodavno tijelo predstavlja parlament, a izvršnu kralj. Nema sumnje da je uzor Locku bila Engleska i razna previranja u 17. stoljeću koja su dovela do ograničavanja moći kralja, odnosno, do podjele vlasti između parlamenta i kralja.

Nakon prethodno iznesenih viđenja društvenog stanja kod Hobbesa i Lockeja, možemo zaključiti kako je Rousseau prepoznao one negativnosti i na njima temeljio svoju kritiku i naposljetku ih pokušao ispraviti. Hobbesu je najviše zamjerao to što je negativnosti društva pripisao prirodnom stanju te iz toga izveo društveno stanje koje od slobodnog čovjeka čini robom. Lockeju je najviše zamjerao to što je zaštitu privatnog vlasništva učinio glavnom zadaćom države i time još više produbio nejednakosti među ljudima. Drugim riječima, jaki i oni više sposobni su iskoristili nepažnju slabijih i naveli ih na sklapanje društvenog ugovora koji će zaštititi jake na korist slabih i institucionalizirati nejednakosti. Ili kako to Rousseau ističe:

„Slijedimo li razvoj nejednakosti kroz te razne promjene, otkrit ćemo da je njezin prvi iskaz bio ustanovljenje zakona i prava vlasništva, drugi ustanovljenje magistrature, a treći i posljednji bio je pretvaranje zakonite vlasti u samovlašće. Tako je u prvom razdoblju bilo moguće postojanje bogatih i siromašnih, u drugom moćnih i slabih, a u trećem gospodara i robova, što je vrhunski stupanj nejednakosti i njezin izraz u kojem se konačno stapaju svi drugi...“ (Rousseau, 1978. 67). Društveni ugovor koji je sklopljen bio je samo zamaskirani privatni interes jakih, pa tako i moral koji je njime stvoren nije ništa drugo doli pohlepa i želja za slavom. Bogatstvo koje se temelji na privatnom vlasništvu i poduprto društvenim institucijama pravi je izvor svih nejednakosti u društvu. Jaki postaju još jači dok slabi postaju sve slabiji čime nastupa despotizam jer su slabi primorani prodavati sebe i svoju slobodu kako bi preživjeli. Time se zatvara krug i nastupa konačni stupanj nejednakosti među ljudima. „I to je konačni stupanj nejednakosti, krajnja točka što zatvara krug i dodiruje točku s koje smo krenuli. Tada svi pojedinci ponovo postaju jednaki, jer više nisu ništa, a budući da kao podanici nemaju nikakva drugog zakona do volje gospodara, ni gospodar drugog ravnjanja do svojih strasti, iznova se gube pojmovi dobra i načela pravednosti. A sve to ponovo vodi samo zakonu jačega i prema tome, novom prirodnom stanju posve različitom od onoga od kojeg smo počeli, što je bilo prirodno stanje u svoj svojoj čistoći, dok je ovo posljednje plod razuzdane korupcije“ (Rousseau, 1978. 69). Stupanj do kojeg je došla civilizacija je dakle stupanj potpune nejednakosti i korupcije u kojem čovjek više nije slobodan, te je stoga potrebno sklopiti novi društveni ugovor koji će svima omogućiti slobodu i dostojanstvo čovjeka, a čije ćemo glavne obrise iznijeti u sljedećem poglavlju.

4. Treći stadij: novi društveni ugovor

Sam Rousseau nigdje izričito ne spominje sklapanje novog društvenog ugovora, no to implicitno proizlazi iz njegovog najpoznatijeg djela *Društveni ugovor*. Svo dosadašnje izlaganje služilo je kao prikaz čovjekovog napredovanja od prirodnog do društvenog stanja. Ali u isto vrijeme taj napredak prema Rousseau nije napredak u smislu poboljšanja čovjeka nego upravo suprotno označava njegov pad iz slobode u ropstvo, iz potpune jednakosti u potpunu nejednakost. Umjesto da društvo stvori za svih jednake uvjete, ono je učinilo većinu ljudi robovima nekolicine bogatih i moćnih koji su na prijevaru natjerali ostale da sklope društveni ugovor koji štiti privatne interese bogatih. Iz tog razloga Rousseau daje opis vlastitog

društvenog ugovora koji u isto vrijeme predstavlja stvarni, ali dijelom i utopijski poziv za promjenom. Ta promjena prvenstveno se očituje u osporavanju dotad uvriježenog mišljenja da svi ljudi nisu po prirodi jednaki. Rousseau, kako je i ranije rečeno, vidi sve ljude jednakima i jednako slobodnima. Takvo razmišljanje kosi se sa mišlju koje je još Aristotel formulirao na način da su neki ljudi predodređeni za vladanje, a drugi za služenje.

Kako bi uspostavio društveni ugovor koji će svima jamčiti jednakost i slobodu, Rousseau polazi od osporavanja prava jačeg. Pravo jačeg nije pravo u strogom smislu te riječi. Pravo jačeg nije ništa drugo nego fizička sila koja nas tjera na poslušnost. Ona ne predstavlja nikakvu moralnost jer se temelji na prisili, a ne na slobodi, odnosno „Sila je fizička moć, ne vidim kakva moralnost može proizlaziti iz njezinih učinaka. Ustuknuti pred silom je čin nužnosti, a ne volje, to je nadasve čin razboritosti. U kojem smislu to može biti obaveza?“ (Rousseau, 1978. 96). To je dakle čin razboritosti u svrhu očuvanja života, ali kad sila popusti, to jest čim se ukaže prilika na prestanak poslušnosti svatko to ima pravo i napraviti. Isto je primjenjivo i po pitanju ropstva. Rousseau ne dopušta mogućnost da se čovjek može svojevolumno odreći vlastite slobode jer je to isto kao da se odriče toga da je čovjek. Ono što čovjeka čini čovjekom je njegova vlastita sloboda i čineći čovjeka robom negira se njegova čovječnost. Drugi uzrok ropstva može biti rat, odnosno pokoreni u zamjenu za vlastiti život nudi pobjedniku vlastitu slobodu na raspolaganje. Pa tako ističe kako „Grotius i drugi izvlače iz rata drugi izvor tobožnjeg prava robovanja. Pobjednik bi, po njima, imao pravo da ubije pobijeđenog, ali ovaj može otkupiti život gubitkom slobode. Sporazum bi bio utoliko zakoniti što obojici donosi koristi“ (Rousseau, 1978. 98). Ovakav sporazum ne predstavlja ništa za Rousseaua jer pobijeđeni njime ništa ne dobiva, a pobjednik sve. Takav sporazum ne predstavlja okončanje ratnog stanja, on predstavlja njegovo trajanje i ako se pobijeđenom ukaže prilika ima svako pravo okončati takvo stanje.

Na taj način pravo vladanja ne može proizlaziti iz prava jačeg, božanskog prava ili nečeg sličnog. Možemo se stoga zapitati na čemu se to temelji pravo vladanja, odnosno, koji su temelji društvenosti. Ono se prema Rousseau temelji na konvencijama, to jest na dogovoru ili sporazumu određene zajednice ljudi u koju svi stupaju jednaki. Čovjek je u prirodnom stanju došao do tog stupnja kada više nije mogao preživjeti bez pomoći drugih. Ta potreba za drugima stvara društvo, ali prije negoli stvore društvo potrebno je zapitati se kakav oblik udruženja želimo i koji je cilj tog udruženja. Cilj je „Pronaći takav oblik udruživanja što brani i zaštićuje svim zajedničkim snagama osobu i imanje svakog udruženog, i u kojem se svatko, ujedinjavajući se sa svima, pokorava ipak samo sebi i ostaje isto tako slobodan kao i prije“ (Rousseau, 1978. 101). Da bismo svi bili jednaki prilikom sklapanja društvenog ugovora, svaki pojedinac mora se odreći svega što posjeduje u korist zajednice. Otudivanjem vlastitih prava i

njihovo prenošenje na čitavu zajednicu stvara jednake uvjete za sve i zbog toga nikome nije u interesu da ih drugima oteža. Logika kojoj je Rousseau ovdje vođen je zapravo ta da se mi dajući se svima ne dajemo nikome. Dajući sve ne gubimo ništa, a dobivamo snagu svih da očuvamo ono što imamo. Drugim riječima, „Svatko od nas ujedinjuje svoju osobnost i svu svoju moć pod vrhovnom upravom opće volje, i primamo u društvo svakog člana kao neodvojivi dio cjeline“ (Rousseau, 1978. 103). Tim činom uspostavlja se građansko društvo u kojem više nema prirodnog prava, jer prirodno predstavlja vlastiti interes. Tu možemo vidjeti stanoviti pomak od prethodne slike prirodnog stanja kao stanja potpune slobode. Ovdje Rousseau priznaje kako je čovjek u prirodnom stanju vođen porivima i jedino što traži je njihovo zadovoljenje. On je zapravo rob vlastitim porivima i strastima. Ovo nam se može činiti kontradiktorno, ali moramo imati na umu da Rousseau prirodno stanje sada gleda iz pozicije građanskog društva koje je razumski utemeljeno i u kojem prevladava jedankost utemeljena na građanskim zakonima, a ne na strastima. Sloboda građanina je istinska sloboda čovjeka i jedino u takvim uvjetima on može istinski napredovati. Dakle, taj „Čin uspostave građanskog društva istovjetan je činu ustanovljivanja morala ili obaveza prema drugima“ (Bloom, 2006. 405). Društveni ugovor je taj koji oblikuje moral, on nesumnjivo proizlazi iz jednakosti i slobode i bez tih preduvjeta ne možemo govoriti o moralnoj obavezi prema drugima. Ili kako se to ističe „Promjene u djelovanju čovjeka očituju se u tome što je pravednost zamijenila instinkt, glas dužnosti fizički poriv, a pravo je zamijenilo prohtjev. Riječju, čovjek je od prirodnog bića vođenog sklonostima, postao moralni subjekt poopćene volje, koji djeluje na temelju umnih principa... Tek legitimni društveni poredak omogućava da povijesno stvoreni, razumski i djelatni kapaciteti čovjeka, budu objedinjeni s ugovorno oslobođenim moralnim kapacitetima čovjeka. Tek tada povijesna teodiceja slobode, s kojom čovjek izgrađuje svoju ljudskost, dobiva svoj puni trostupanjski smisao: od dobrohotne i nevine ali glupe i ograničene životinje u prirodnom stanju; kroz pakao društvenog i civiliziranog života, u kojem se moralno izobličuje, ali istodobno razvija instrumentalnu racionalnost i djelatne sposobnosti; čovjek naposljetku postaje moralno i supstancijalno racionalno biće odnosno ozbiljuje svoj povijesno stvoreni humanitet. To za Rousseaua ponajprije znači da se, na temelju povijesnih stečevina i primjernih institucionalnih rješenja u javnom ili političkom životu, poopćuje volja pojedinaca te pomiruje sloboda i jednakost svakog člana zajednice“ (Raunić, 2014. 14-15-16).

Uz stvaranje moralne obaveze, društvenim ugovorom nastaje i ono što se naziva suverenom. Stvaranje suverena sa sobom donosi dvostruki odnos, odnosno „...kao član suverena prema pojedincima i kao član države prema suverenu“ (Rousseau, 1978. 102). Ali u tom dvostrukom odnosu suveren ne može nametnuti odluke koje sam ne može prekršiti, dok su

one odluke suverena spram pojedinaca ne prekršive i obvezujuće za sve. U to spada i temeljni sporazum koji može biti prekršen jer suveren predstavlja politički jedinstveno tijelo ili pojedinaca, pa tako „Budući da se on može razmatrati samo u jednom istom odnosu, on je, dakle, u položaju pojedinca koji ugovara sa samim sobom“ (Rousseau, 1978. 102). Prema tome pojedinac sebi ne može nametnuti zakon koji ne može prekršiti. Time se stvara potencijalno opasna situacija za opstanak društva jer nam ništa ne garantira da će opći interes prevagnuti nad partikularnim. Jer, kako i sam Rousseau ističe, ljudi često žele dobro, ali ga ne znaju prepoznati i vođeni vlastitim interesima često dolaze u sukob sa općim interesom. Kako društveni ugovor ne bi bio bezvrijedan „...on u sebi prešutno sadrži obavezu, koja sama može dati snagu drugima, da će svakoga tko se odbije pokoriti općoj volji na to prisiliti čitavo tijelo, što znači samo to da ćemo ga prisiliti da bude slobodan“ (Rousseau, 1978. 103). Možemo primjetiti svojevrsni paradoks, odnosno, prisiljavanje na slobodu i podsjeća na diktaturu i despotizam koje Rousseau želi okončati upravo svojom vizijom društvenog ugovora. Ali kad shvatimo poziciju iz koje on progovara postaje nam jasnije, jer kao što je i rečeno, ljudi često ne znaju što je za njih dobro i kako to ostvariti, te su stoga potrebne nekad i radikalne mjere.

Primjećujemo kako je suveren jedinstveno političko tijelo koje čine združeni pojedinci. To značajno odstupa od Hobbesa i Lockeja kod kojih je nositelj suverenosti pojedinac ili grupa pojedinaca koji društvenim ugovorom dobivaju ovlasti vladanja. Za Rousseaua suveren predstavlja cjelinu naroda i jedino narod u cijelosti može biti izvor legitimnosti. „Neka vlada mora postojati, i može biti monarhistička, aristokratska ili demokratska, ali pravo na vladanje daje joj narod i ona to pravo obnaša dok narod to želi“ (Bloom, 2006. 406). Suverenost je iz tog razloga neotuđiva jer ona predstavlja izvršenje opće volje i može biti predstavljeno jedino samim sobom. Suverenost je također i nedjeljiva „Jer volja je ili opća ili to nije, ona je volja cijelog naroda ili samo jednog dijela. U prvom slučaju, ta izjavljena volja je čin suverenosti i stvara zakon. U drugom slučaju ona je samo pojedinačna volja ili čin magistrature, ona je u najbolje slučaju dekret“ (Rousseau, 1978. 107-108). Možemo stoga reći da ta javna osoba koja nastaje udruživanjem svih se naziva republika. Kada je pasivna njezini je članovi nazivaju država, a suveren kada je aktivna. Svi udruženi gledano zajedno nazivaju se narodom, dok pojedinačno kao sudionici u vrhovnoj vlasti građani. Kada su podređeni državnim zakonima onda ih se promatra kao podanike. Sada se trebamo zapitati kako je moguće da se toliko različitih mišljenja može spojiti u jednoj zajedničkoj točki, to jest što je to što omogućava ujedinjenje različitih stajališta i interesa.

Tu dolazimo do centralnog mjesta Rousseauovo političke filozofije i njegovo prosvjetiteljske vjere u ljudski razum. To se naravno najviše očituje u njegovoj koncepciji opće

volje. Rousseau razlikuje tri grubo različite vrste volja, ali samo jedna od njih tvori zajedničko političko tijelo ili državu. Te tri volje su: partikularna volja, volja svih i opća volja. Partikularna volja je volja svakog pojedinca da zaštiti vlastite interese, volja svih predstavlja puki zbroj partikularnih volja i naposljetku opća volja čini ono nešto više od pukog zbroja. Ona predstavlja pročišćenu volju svih do koje se dolazi putem dijalektike i razumskog dogovora o interesu koji je svima zajednički. Taj zajednički interes predstavlja opće dobro države. Drugim riječima, „Često ima dosta razlike između volje svih i opće volje. Potonja pazi samo na zajednički interes, prethodna pazi na privatni interes i samo je zbroj zasebnih volja. Ali ako iz tih volja izlučite višak ili manjak onih što se međusobno poništavaju kao zbroj razlika ostaje opća volja“ (Rousseau, 1978. 109). To izlučivanje viška ili manjka iz volje svih događa se putem glasanja. “U glasanju se, naime, posebni interesi ukidaju, jer su među sobom proturječni i ne mogu se sjediniti; preostaje ono što je opće, ono što se u *volontes particulieres* podudara sa cjelinom, ili, kako kaže Rousseau, ravnomjerna općenitost interesa“ (Maier, 1998. 103). Iz toga svega proizlazi nemogućnost stvaranja određenih grupacija u društvu koje imaju zasebne volje koje se razlikuju od opće volje. Tako možemo reći da svaki oblik stranačkog udruživanja ili nekog sličnog Rousseau ne bi smio i ne dopušta jer se time ukida opća volja. U strančarenju je Rousseau vidio veću opasnost za propast države nego od prijetnje koja dolazi izvana od raznih osvajača. Taj strah od pojedinačnih volja koje mogu prevagnuti dolazi od bojazni da će bogati iskoristiti svaku priliku da uzmu još više moći kako bi očuvali svoje bogatstvo i što je još gore povećali ga. Pa tako Rousseau ističe; „Ali kada se rovari, stvaraju udruženja na štetu glavnog, volja svakog od tih udruženja postaje opća u odnosu prema svojim članovima i pojedinačna u odnosu prema državi. Onda se, dakle, može reći da nema više onoliko glasača koliko i ljudi, već samo toliko koliko i udruženja...konačno kada je jedno od tih udruženja tako snažno da prevagne nad svim ostalima, kao rezultat više nećete imati zbroj malih razlika, već samo jednu razliku. Onda više i nema opće volje, i mišljenje što prevladava samo je pojedinačno mišljenje“ (Rousseau, 1978, 110).

Kako bi ograničio moć bogatih, Rousseau zahtijeva da se prilikom sklapanja društvenog ugovora pojedinci odreknu svih prava koje su uživali u prirodnom stanju pa tako i prava na vlasništvo, a sve u svrhu jednakosti ili jednake startne pozicije. Pa tako se pojedinci moraju odreći vlasništva i predati ih zajednici. No time pojedinac ne gubi ništa jer zauzvrat sve postaje zajedničko. Snaga zajednice pruža svakome zaštitu i osigurava da nitko ne bude zakinut, odnosno osigurava svakom pojedincu uvjete za život. U društvenom stanju privatno vlasništvo je neophodno, priznaje Rousseau, ali svatko bi trebao imati onoliko koliko mu je potrebno za voditi ugodan život. Sve više od toga je nepotrebno i luksuz koji stvara opasne nejednakosti u

društvu koje dovode do sve većeg bogaćenja jednih i sve većeg osiromašivanja drugih. Iz tog razloga Rousseau je potrebna snažna država koja će ravnomjerno rasporediti bogatstvo. Kritike koje su upućene prema Rousseauu najviše zamjeraju upravo tu snažnu ulogu države u raspodjeli bogatstva i prihoda, te po mišljenju mnogih, a poglavito mislioca liberalizma. Prema liberalizmu pojedinac je odgovoran za vlastiti uspjeh, a neuspjeh se ne tumači kao zakinutost jer svi imaju jednake prilike i startne pozicije.

Imajući to na umu ne možemo ne primjetiti iznimnu modernost Rousseauovog mišljenja jer redistribucijom bogatstva i od bogatijih prema siromašnima zapravo predstavlja ono što danas zovemo *welfare state*. Putem progresivnog načina oporezivanja, odnosno putem većih poreza za bogate osiguravaju se sredstva za financiranje socijalnih programa koji omogućuju pristojan standard života za one s manjim primanjima ili za nezaposlene. Time Rousseau pokazuje iznimnu socijalnu osjetljivost koja je bila revolucionarna za njegovo vrijeme pa i danas još nije zaživjela u mnogim razvijenim zemljama Zapadnog svijeta. Rousseauova socijalna osjetljivost izvire iz njegove koncepcije suverenosti čiji je nosioc narod u svojoj cjelini, kako je već i prije naglašeno. Jedino narod ima moć donošenja zakona koji izviru iz opće volje pa su po svojoj prirodi usmjereni na opće. Oni ne mogu biti usmjereni na određene ljude ili situacije jer time gube snagu zakona. No da bi se ti zakoni mogli provoditi potrebna je vlada, te ona provodi pojedinačna djelovanja, to jest ona provodi zakon. Za Rousseaua nema idealnog političkog uređenja jer svaka država nosi sa sobom svoje specifičnosti pa tako svakoj odgovara drugačije uređenje. Na taj način monarhije odgovaraju najviše velikim državama, manjim demokracije, a srednjim aristokracija. Odnosno, „...broj magistrata obrnuto je proporcionalan broju podanika“ (Petrović, 2013. 139). Što je veća država to je broj magistrata manji. No vlada nije ništa drugo doli službenik čija je svrha opće dobro i narod uvijek treba biti nadređen vladi. Vlada ne predstavlja narod, ona samo provodi volju naroda i svaka pomisao da narod ima predstavnike u skupštinama dolazi zbog jačanja privatnog interesa. „Na pomisao da zastupnici ili predstavnici predstavljaju narod u narodnim skupštinama došlo se zbog jenjavanja ljubavi prema domovini, jačanja privatnog interesa, prekomjerne veličine države, osvajanja i zloupotrebe vladavine. U nekim se zemljama te predstavnike usuđuje nazivati trećim staležom. Tako posebni interes dvaju staleža dolazi na prvo ili drugo mjesto, a javni interes je tek na trećem“ (Rousseau, 1978. 149). No uz sve to, Rousseau je jasno kako u specifičnim državama zbog njihove veličine i duha naroda moraju postojati službenici naroda, ali ti predstavnici moraju biti izabrani od naroda i zastupati jedino opći interes, odnosno biti u službi suverena. Drugim riječima rečeno, „Vlada je posredničko tijelo između suverena i podanika, zaduženo za provođenje zakona i održavanje građanske i političke slobode. Članovi tog tijela su magistrati,

a ono se čitavo zove vladar. Svi oni su samo u službi suverena (tj. naroda) koji ih može smijeniti kad zaželi. Suveren mora imati onoliko vlasti nad vladom koliko je ona ima nad podanicima. Ako se taj omjer poremeti (tj. ako suveren želi vladati ili vlada pokušava donositi zakone), država je u opasnosti“ (Petrović, 2013. 138). Uvijek postoji napetost između opće volje i partikularne i ako se opća volja zatomi partikularni interesi prevladaju i dolazi do raspada političkog tijela. Demokracija se pretvara u oholokraciju, aristokracija u oligarhiju, a monarhija u despociju. No to propadanje ne može biti zaustavljeno, jer kako kaže Rousseau, niti jedan smrtnik ne može stvoriti nešto što je vječno, sve na kraju mora propasti, ali može se postići da se ono održi na duže vrijeme. „Stoga da bi se produžio vijek političke zajednice, nije dovoljno da narod samo uspostavi državu i donese zakone jednom zauvijek, nego se mora periodički sastajati da bi razmotrio nove, važne probleme koji iskrsavaju tijekom vremena. Zato zakonom moraju biti određene stalne skupštine cijelog naroda, a mogu se sazivati i izvanredne“ (Petrović, 2013. 139). Važno je naglasiti da se okupljanjem naroda u skupštinu vlada raspušta i narod preuzima vlast sve dok skupština traje. Uzor za ovakvu vrstu političkog uređenje nalazi u antičkim polisima, posebice u Sparti za koju je rekao kako je u naslijeđe ostavila jednako važne spomenike kao i Atena, samo što spartanski spomenici nisu skulpture i hramovi nego moral i vrline koje je država usađivala u svoje podanike putem odgoja. Ovo nam je posebno važno jer ćemo u tome naći osnovu za Rousseauovu kritiku prosvjetiteljske ideje napretka koju ćemo detaljnije izložiti u sljedećim poglavljima, a za sada je dovoljno reći kako Rousseau uviđao sveprožimajuću ulogu politike u životima ljudi i njezinu ulogu u oblikovanju moralnosti i vrline bez kojih ne može biti istinskog napretka čovjeka pa tako i države.

Uz odgoj koji osigurava država, druga važna institucija za uspostavu morala i vrline kod građana predstavlja religija. Za Rousseaua religija ne može biti odvojena od politike. Kao uzor za ovakvo razmišljanje Rousseau također pronalazi u antici, to jest u grčkim polisima u kojima je religija bila politika, odnosno religija je sastavni dio politike i neodvojiv od nje. Iz tog razloga Rousseau promatra religiju u odnosu na društvo, te razlikuje tri tipa religije. To su religija čovjeka, religija građana i svećenička religija. Za prvu je karakteristično to da nema hramova, oltara i obreda. Ograničena je jedino unutrašnjom usmjerenošću ka vrhovnom bogu i moralnim dužnostima. Druga za razliku od prve ima hramove, oltare, dogme i obrede. Njezina pravila propisana su zakonima i svi koji se nalaze izvan te države i ne pridržavaju se njezinih zakona njoj je strano i barbarsko. Treća vrst religije ljudima daje dva zakonodavstva, dva poglavara, dvije domovine i istodobno ih podvrgava proturječnim dužnostima što ih sprječava da istodobno budu vjernici i građani (Rousseau, 1978.). Sva tri tipa religije za Rousseau imaju svojem mane, ali po njegovom mišljenju treći tip ima najkobnije posljedice za društvo jer

raskida društveno jedinstvo. Drugi tip je dobar jer sjedinjuje božju službu i ljubav prema domovini. Građani služeći državi služe i bogu. No loša je po tome što je zasnovana na laži i zabludi, ali najviše zbog toga što „...postaje isključiva i tiranska pa čini narod krvoločnim, tako da on živi samo za klanje i ubijanje te vjeruje da je učinio sveto djelo ubijajući svakoga tko ne priznaje njegove bogove“ (Rousseau, 1978. 172). I naposljetku ostaje još religija čovjeka ili kako je Rousseau naziva, kršćanstvo. To kršćanstvo nije tadašnje kršćanstvo nego evanđeosko koje priznaje sve za svoju braću. Loša strana te religije je ta što nema nikakvog posebnog odnosa sa političkim tijelom. Ona ne veže građane s državom, nego upravo suprotno, odvlači ih od nje kao i od svih ovozemaljskih stvari. To je zato jer je kršćanstvo potpuno duhovna religija zaokupljena samo onostranim stvarima, i prava domovina kršćana nije na ovom svijetu nego na zagrobnom. Ona ih čini ravnodušnima spram ovostranih stvari što ima pogubne posljedice za državu jer je dovoljno samo da je jedan među njima pokvaren i licemjer te ih na taj način prevari i pokori svojoj volji.

Jedina religija koju Rousseau dopušta je građanska religija, odnosno, građansko ispovijedanje vjere za koju je suveren utvrdio pravila. Ta pravila ne predstavljaju religijske dogme nego osjećaje zajedništva bez koji nema dobrih građana i vjernih podanika. Važno je napomenuti kako suveren ne može nikoga obavezati da vjeruje, ali može prognati svakoga tko ne vjeruje. Ta osoba se proganja ne zato jer je bogohulnik, nego zato jer ne poštuje zakone, pravdu, to jest jer nije društvena osoba. Svaka osoba ima pravo u svojoj privatnosti vjerovati što želi i suveren nema pravo znati za osobna uvjerenja svojih podanika. No ta uvjerenja trebaju biti u skladu s dužnosti koju svatko ima prema državi i predstavljati moralne dužnosti koje imamo prema drugima. Tu jasno vidimo kako je glavna zadaća religije promicanje političkog jedinstva, ali i tolerancije prema drugačijim mišljenjima sve dok ta mišljenja ostaju u privatnoj sferi i ne potkopavaju državni poredak. Tolerancija spram drugih kod Rousseaua, kao i kod drugih prosvjetitelja, predstavlja nužnu civilizacijsku tekovinu i način da se izađe iz sektaštva koje je nanijelo toliko zla među ljudima i državama. Glavne odlike Rousseauove građanske religije su sljedeće: „Dogme građanske religije moraju biti jednostavne, malobrojne, točno izložene, bez objašnjenja i komentara. Evo pozitivnih dogmi: postojanje svemogućeg, razumnog, dobrotvornog, dalekovidnog i starajućeg božanstva, zagrobni život, sreća pravednih, kažnjavanje opakih, svetost društvenog ugovora i zakona. Što se tiče negativnih dogmi, ograničio bih na samo jednu, a to je nesnošljivost. Ona je jedna od kultova koje smo odbacili“ (Rousseau, 1978. 174).

Potreba za zakonskim uređenjem religije kod Rousseaua izvire iz njegovog dubokog uvjerenja kako država, odnosno politika, treba stvoriti uvjete u kojima nitko neće biti zakinut.

Da bi to bilo moguće potrebno je da svi sudjeluju u donošenju zakona jer nitko ne može i ne želi naštetiti sebi. Svima je zajedničko to da žele boljitak za sebe i upravo ih to ujedinjuje u zajedništvo. Taj opći interes nazivamo općom voljom, kako je već prije rečeno, i on jedini može tvoriti zakone. Iz tog razloga nije bitno kakav je oblik vlasti, to jest, da li je to monarhija, aristokracija ili demokracija jer sva vlast izvire iz naroda koji je jedini zakonodavac i jedini suveren. Vlast je puka magistratura koja se može zamijeniti kad to narod zaželi. Iz toga proizlazi da je Rousseau nedvojbeno republikanac. Drugim riječima „Ja nazivam, dakle, republikom svaku državu kojom vladaju zakoni, bez obzira na to kakvi su oblici upravljanja u njoj, jer samo onda javni interes vlada i javna stvar nešto znači. Svaka zakonita vladavina je republikanska“ (Rousseau, 1978. 116). No u demokraciji koja je pogodnija za manje i siromašnije države javni interes najtješnije je povezan s vlasti jer svi sudjeluju u njoj dok u monarhiji postoji najveća opasnost od zatiranja javnog interesa i opće volje, privatnim interesima.

Za kraj ovog dijela treba još reći kako je Rousseau, poput ostalih prosvjetitelja njegovog doba smatrao da do napretka mora doći, ali samo ako postoje ispravni politički temelji za to.

5. Ideja napretka u prosvjetiteljstvu

U prethodnim poglavljima cilj nam je bio prikazati Rousseauov društveni ugovor, ali i pokazati kako su razmišljanja nekih drugih filozofa poput Hobbesa i Lockeja utjecala na razvoj Rousseauove misli. Sada nam predstoji iznijeti glavne crte prosvjetiteljske ideje napretka koja je nesumnjivo odigrala presudnu ulogu u formiranju Rousseauove misli, ali i stvorila uvjete koji će dovesti do jedne od najvažnijih revolucija u svjetskoj povijesti. To je naravno francuska revolucija koja simbolički označava kraj prosvjetiteljstva i početak modernog doba. Uz ideju napretka koja svoje uobličenje dobiva kod mislilaca poput Turgota i napose Condorceta, izložit ćemo u kratkim crtama koliko je to moguće glavne odlike prosvjetiteljstva i njezine glavne aktere. Uz sve to, osvrnuti ćemo se i na nastavljajuće ideje napretka poput Saint-Simona i Comtea koji predstavljaju utemeljitelje jedne cijele nove znanosti, sociologije. Iz ovog kratkog uvoda možemo vidjeti kako je prosvjetiteljstvo imalo presudan utjecaj raznim poljima ljudskog djelovanja i otvorilo je vrata za nastanak novih. No prije toga se moramo zapitati što je to prosvjetiteljstvo i što je cilj prosvjetiteljstva?

Odgovor na to pitanje započet ćemo Kantovim riječima: „Prosvjetiteljstvo je izlazak čovjeka iz stanja samoskrivljene nepunoljetnosti. Nepunoljetnost je nemoć da se vlastiti razum

upotrebljava bez vodstva nekoga drugoga...Sapere aude! Imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom! – to je dakle, lozinka prosvjetiteljstva“ (Kant, 2000. 35). Možemo vidjeti kako je čovjek sam kriv za prouzročeno neznanje, ali isto tako, u njemu se nalazi moć da se iz tog neznanja izbavi. Čovjeka u neznanju drže crkvene dogme i predrasude koje nemaju razumsko utemeljenje. Jedini način da se oslobodi tih „istina“ je da ih podvrgne razumu. Um zadobiva ulogu vrhovnog suca i jedino um može proglasiti nešto istinitim ili neistinitim. Niti jedan autoritet ne smije biti iznad uma, on je vrhovno načelo svijeta. Drugim riječima, „Prosvjetiteljstvo...predstavlja ono razdoblje novovjekovne povijesti, kada znanost konačno i neopozivo obara teološku zgradu Srednjeg vijeka i proklamira um vrhovnim načelom svijeta. U svojoj biti, prosvjetiteljstvo je borba kritičkog uma protiv dogmatskog autoriteta, koji ne respektira neopozivo čovjekovo pravo, da zdravo o svemu rasuđuje i da sam odlučuje o svojoj sudbini. Budući da su nastale mimo i protiv njega, sve objavljene istine pokazuju se sada samo kao predrasude, zablude i praznovjerja. Dotada je u svim pitanjima najviši autoritet bila objava. Otada je to znanost, egzaktna znanost, t. j. matematska fizika. Čovjek postaje najviše biće, srž i svrha svijeta. Sve što jest, samo je u odnosu na njega i ništa ne može biti, ako on to nije prihvatio kao istinito“ (Pejović, 1957. 7).

Čovjek se više ne može zadovoljiti istinama koje sam nije provjerio i koje prelaze njegovu mogućnost spoznaje. Sve metafizičke istine stoga moraju biti odbačene kao puke tlapnje i praznovjerja, a na njihovo mjesto moraju doći istine koje se temelje na osjetilnom iskustvu, ukratko, metafiziku treba zamijeniti fizikom. Svoje uzore u znanosti prosvjetitelji nalaze u velikanima novovjekovne znanosti, a to su ponajviše Descartes, Bacon i Newton. Descartes je od čovjeka učinio spoznavajućeg subjekta koji putem uma spoznaje svijet oko sebe i jedino on može doći do krajnjih istina, a ne više putem dogmi koje mu nameće izvanjski autoritet. Znanje mora biti iskustveno i empirijski utemeljeno, odnosno, njezin predmet proučavanja mogu biti samo osjetilne stvari. Takvim razmišljanjem vodio se i Bacon koji je u znanosti vidio emancipacijski potencijal. Znanost predstavlja način ili alat pomoću kojega će se čovjek izbaviti iz prirode i prestati biti određen njome. Čovjek će uspomoć znanosti podvrgnuti prirodu svojoj volji i sebe učiniti njezinim gospodarom, te na taj način osigurati sebi obilje i bogatstvo za lagodniji život. No najveći doprinos etabliranju egzaktna matematske fizike daje Newton. Njegov najveći doprinos očituje se u formulaciji tri zakona gibanja i zakonu gravitacije. Pomoću tih zakona Newton je uspio opisati sve od gibanja nebeskih tijela pa do kretanja tijela na Zemlji. No njegov rad ostao je relativno nepoznat u kontinentalnoj Europi gdje je dominirala Descartesova mehanika. Upravo je prosvjetiteljstvo zaslužno za popularizaciju Newtonove mehanike i to prvenstveno Voltaire koji ga prevodi na francuski

jezik. No u tom prijevodu učinjeno je nešto puno dalekosežnije od pukog prijevoda. Iz Newtonove mehanike izbačen je bog koji nije više potreban u fizikalnoj znanosti. Na taj način stvoren je svemir koji se sastoji od prostora kojeg ispunjavaju tijela u gibanju i vremena koje neprestano teče prema naprijed. Jedino ono što se može izmjeriti i količinski izraziti postaje valjano znanje. Newton tako postaje ideal znanstvenika koji jedino vođen svojim umom spoznaje svijet oko sebe, posredno i neposredno.

No znanost nije jedino polje ljudskog djelovanja na koje se prosvjetitelji usredotočuju. Kao što je i prije rečeno, prosvjetiteljski mislioci žele podvrgnuti razumu sva polja ljudskog djelovanja. Prema tome, ništa ne smije biti izuzeto iz razumskog promišljanja. To prosvjetitelje dovodi do preispitivanja i političkog i pravnog ustrojstva države toga doba. *Ancien regime*, koji dotad nije bio dovođen u pitanje, postaje predmetom rasprave i kritike. Prvi i drugi sloj društva (svećenstvo i plemstvo) bili su privilegirani slojevi koji su svoju crkvenu i svjetovnu vlast temeljili na božanskom pravu. Njihova moć zbog toga nije smjela biti dovođena u pitanje. Treći sloj u koji spadaju novonastajuće građanstvo, ali i svi ostali nije imao nikakva prava premda su tvorili gotovo apsolutnu većinu u društvu. Takva raspodjela moći i siromaštvo jednih i bogatstvo i luksuz drugih doveli su do sve većeg nezadovoljstva takvim poretkom. Prosvjetiteljstvo predstavlja odgovor na takav poredak, ali ono ne smatra da se do promjene može doći putem revolucije, ono polaže nadu „...u svemoć razuma ljudi, koji će uvidjeti nerazumnost *ancien regimea* i preobraziti ga u novi i pravedniji, jer ljudi ne mogu svjesno biti nerazumni“ (Pejović, 1957. 11). Prvi takav zahtjev za razumski utemeljenom državom daje Montesquieu s kojim, možemo reći, započinje prosvjetiteljstvo u Francuskoj. Njegova metoda istraživanja je prirodnoznanstvena, to jest, kauzalna. Njegov cilj je iskustvenim činjenicama utemeljiti ljudsku prirodu i sukladno tome državu i zakone. Čovjek je prije svega prirodno biće i stoga svi zakoni trebaju proizlaziti iz te činjenice. Njegov zahtjev za razumskim utemeljenjem svega postaje svojevrsni *credo* prosvjetiteljstva. Ovo je bilo u izravnoj suprotnosti s tradicijom *ancien regimea* koji je priznavao jedino božji zakon i pravo na vladanje jedino putem toga zakona. No, prosvjetiteljstvo se više ne zadovoljava time, um je taj koji jedini može biti zakonodavac i sve što se ne može razumski utemeljiti ima biti odbačeno. „Velika je misao prosvjetitelja, da svime u svijetu vladaju zakoni, i stoga se Montesquieu najprije pita, što su zakoni uopće, te odgovara: Zakoni u najširem značenju te riječi, jesu nužni odnosi, koji potječu iz prirode stvari. Postoje razna bića, kao bog, neživa materija, životinje i ljudi, te svako od njih ima svoje vlastite zakone. Prema tome, oni nisu jedinstveni, već postoji pluralizam zakona prema osebnostima dotičnih bića, - vrlo važna postavka u prevladavanju teološkog metafizičkog monizma 17. stoljeća. Krajnji pak osnov svijeta zakona jest ... dakle, neki prauk; a

zakoni su odnosi između njega i raznih bića, i odnosi raznih bića međusobno. Dakle izvor zakona više nije bog, već um“ (Pejović, 1957, 30). Iz toga proizlazi kako zakonodavstvo proizlazi iz ljudske prirode. No posebno je važno naglasiti da oblik zakonodavstva, to jest, državno uređenje ovisi o raznim drugim faktorima, kao što su tradicija, običaji, klima, religija itd. Splet svih tih okolnosti dovodi do toga da svaka država ima svoju specifičnu uređenost koja se razlikuje od ostalih. Ovo razmišljanje prihvatili su praktički svi mislioci prosvjetiteljstva pa tako i Rousseau koji je u Montesquieuovom zahtjevu za razumskim utemeljenjem prava i zakona našao utemeljenje za svoju političku filozofiju. No njegov najveći doprinos na polju filozofije politike je teorija o podijeli vlasti na zakonodavnu, izvršnu i sudsku. Ova podjela danas može izgledati banalna i zdravorazumska, ali u to doba ona je predstavljala napredno razmišljanje jer se u njoj očitovao zahtjev za novim oblikom društvenog uređenja koji više ne trpi potlačenost širokih društvenih slojeva.

Nastavljajući ovim putem, prosvjetitelji pred sebe stavljaju dvostruku zadaću, a to su prosvjećivanje ljudi i njihovo oslobađanje od tradicionalnih autoriteta. Svi ljudi u jednakoj mjeri posjeduju razum i jedino pomoću njega mogu se othrvati tradicionalnim autoritetima koji ih drže u neznanju. „Prema tome sva djelatnost prosvjetiteljstva mora biti usmjerena u dvostrukom pravcu: prosvjećivanjem ljudi potkopava se moć crkve i pripremaju duhovi za istinu uma; s druge pak strane, napadom na crkvu i ukazivanjem na proturječja njene nauke, smanjuje se njena moć u javnom mijenju i tako popušta njen pritisak i vlast nad duhovima“ (Pejović, 1957. 39). Najistaknutiji borac protiv crkvenog autoriteta među prosvjetiteljima nesumnjivo je Voltaire. Njegov poklič *Ecrazes l'infame* ili uništite bestidnicu, ostao je bojni poklič svima onima koji su htjeli osporiti crkvenu dominaciju nad duhovnim i svjetovnim pitanjima. Voltaire je polagao sve nade u ljudski razum i njegovu moć da izbavi čovjeka iz okova neznanja. „Polazeći od pretpostavke da je zdravi razum najviša instancija u prosuđivanju svih stvari, Voltaire se obara na crkvu i kršćanstvo kao na simbole i nosioce svega onoga, što se ovome protivi. Dogme kršćanstva pred razumom ne mogu opravdati svoj opstanak, one su lažne i stoga ih treba oboriti. One se zasnivaju samo na prijevarama, predrasudama i zabludama puka, kojeg svećenstvo bestidno vara, da bi na njegovoj grbači sebi pribavilo lagodan i besposlen život u užitku i razvratu. Svoj vladajući položaj kršćanska religija zahvaljuje samo praznovjerju i ljudskoj lakovjernosti. Živeći u tmini religioznih zabluda, ljudi ne vide prave istine i koriste od razuma i zato ih treba prosvijetliti znanošću i umom“ (Pejović, 1957. 38). Kada se ljudi konačnu počnu koristiti vlastitim umom i provjerljivim znanjem tek će tada zavladati svojom sudbinom. Tako Voltairov rad i misao predstavljaju borbu za ovladavanje vlastitom sudbinom, odnosno, čovjek ne smije imati drugog autoriteta osim sebe. Napredak

društva dogoditi će se kada odbacimo stare podjele i utege koji nas sprečavaju da vidimo pravu istinu. On je jedino moguć tamo gdje prevladava ljubav čovjeka prema čovjeku i gdje nema netolerancije koja je proizvod sektaštva. Kako bi se netolerancija prevladala potrebno je bilo, prema Voltaireovom mišljenju, stvoriti novu religiju koja će zamijeniti kršćanstvo. To je religija humanizma, utemeljena na razumu i koja će uvidjeti jedinstvo svih ljudi svijeta, to jest, uvidjet će da su svi ljudi braća, stvorenja jednog stvoritelja (Gray, 1998). No unatoč snažnoj vjeri u razum i napredak ljudskog duha, Voltaire nije gajio tako optimističnu viziju budućnosti kao neki ostali prosvjetitelji. Uz svu snagu razuma koji će poboljšati čovjekovo stanje, civilizacija je ipak osuđena na cikličke izmjene perioda napretka i perioda barbarizacije i jedino što možemo učiniti, odnosno, oni prosvijećeni, to je da prolongiraju stanje napretka tako da što veći broj ljudi ima koristi od toga.

Način na koji se pokušalo prosvjetliti što više ljudi i u isto vrijeme osporiti autoritet crkve je postao najznačajniji i najprepoznatljiviji projekt prosvjetiteljstva. To je bez sumnje enciklopedija. Dvojac koji je najviše zaslužan za njezino realiziranje su Diderot i D'Alambert, no praktički svi istaknutiji mislioci toga vremena sudjelovali su u njezinom stvaranju, pa tako i Rousseau. Povod za njezino stvaranje je želja za sakupljanjem dotad svog dostupnog znanja na jedno mjesto radi što lakšeg pristupa znanju. Ona je „...prvi puta u povijesti obuhvatila i novovjekovne egzaktnosti, matematiku, fiziku i kemiju, i što je još važnije njihovu praktičnu primjenu, cjelokupnu suvremenu tehniku“ (Pejović, 1957. 74). Uz znanosti i tehniku, onda je u sebi sadržavala i članke o umjetnosti, glazbi, književnosti, povijesti itd. Dakle, prosvjetitelji žele što više popularizirati znanost, umjetnost, književnost i ostala polja ljudskog djelovanja i njihov cilj nije ulazak u dubinu ili srž problema. To možemo vidjeti iz toga da prosvjetiteljstvo nije zaslužno za niti jedno otkriće u znanosti ili tehničko dostignuće. Oni pripremaju „teren“ za dolazak doba razuma koje će omogućiti ljudima izlazak iz neznanja. To je jedino moguće što širom naobrazbom i odgojem koje su smatrali ključnima u stvaranju novog tolerantnijeg društva.

No da bismo potpunije uprizorili prosvjetiteljsku ideju napretka trebamo se pozvati na dva tzv. apostola napretka, a to su Turgot i Condorcet. Oni su smatrali kako je napredak neodvojiv od čovjekove egzistencije, čak štoviše, napredak predstavlja čovjekovu nužnost. Kronološki gledano Turgot dolazi prije Condorceta koji je u Turgotu vidio svojeg mentora i prethodnika jer je prvi izrazio mišljenje da povijest treba gledati instrumentalno ili da povijest očituje i sam napredak ljudskog duha. I dok je priroda određena uvijek istim izmjenama nastajanja, rasta i nestajanja, to jest, vrijeme nema nikakvu ulogu jer je svaki trenutak samo slika onoga što je nestalo, kod čovjeka ta pravila ne vrijede. „Slijed ljudi, naprotiv, iz stoljeća

u stoljeće nudi uvijek različit prizor. Um, osjećaji i sloboda neprestano proizvode nove događaje: sva su razdoblja međusobno povezana nizom uzroka i posljedica, koji sadašnje stanje svijeta povezuje s onim prethodnim. Arbitrarni znakovi jezika i pisma, koji ljudima omogućuju da osiguraju vlasništvo nad vlastitim idejama i njihovu komunikaciju drugima, od svih su pojedinačnih znanja stvorili zajedničko blago koje svaka generacija prenosi sljedećoj, kao i uvijek uvećano nasljeđe otkrića svakog stoljeća. A ljudski rod promatran od svojeg nastanka u očima filozofa izgleda poput ogromne cjeline koja, kao i svaki pojedinac, ima svoje djetinjstvo i svoj napredak“ (Turgot, 2003. 21). Iz toga jasno vidimo kako čovjek nije određen cikličkim izmjenama prirode, nego je njegova egzistencija pravocrtna, odnosno, njegovo bivanje na ovome svijetu u stalnoj je promjeni i kretanju prema naprijed. Njegove sposobnosti omogućuju mu usavršavanje i akumulaciju znanja koje se prenosi na sljedeće generacije. Čovjekova cijela povijest nadaje se kao kauzalno povezani lanac koji ima svoji početak, ali ne i svoj kraj. No nosioci tog napretka nisu uvijek isti, napredak da tako kažemo, skače sa naroda na narod kao svog nosioca. U početku ljudske povijesti taj je napredak bio usporen i mukotrpan, slično kao što to vidi i Rousseau, a to je iz razloga jer su ljudi raspršeni po zemaljskoj kugli i nemaju doticaje jedni s drugima. To se počinje mijenjati s otkrićem u obradi zemlje koja ljude veže za određeno područje i daje im više vremena za bavljenje stvarima koje nisu puko zadovoljenje primarnih potreba. Iz toga se razvija trgovina koja spaja ljude i širi ideje i znanja. Tako umnažanjem gradova i njihovim povezivanjem nastaju prva carstva poput Egipta ili Indije koji su nosioci napretka ljudskog duha. Ali taj napredak nije ujednačen, no dolaskom u doticaj s civiliziranim narodima, barbari postaju pitomiji i prisvajaju naučena znanja. S druge strane, barbarski narodi mogu pokoriti civilizirane narode i preuzeti znanja od njih na taj način. Kako bilo, ljudska povijest prepuna je ovakvih primjera, od najranijih početaka pa sve do današnjeg doba. Nosioci tog napretka uvijek su geniji koji su jednakomjerno raspoređeni među narodima. Od Egipta, Indije pa sve do Kine i Perzije, napredak je nezaustavljivo koračao, kad bi se neko carstvo urušilo, njegovu palicu preuzelo bi drugo carstvo ili drugi narod. Pa tako i Grčka koja je iznjedrila prve prave filozofe i oblikovala lijepe umjetnosti za profinjeni civilizirani duh poput slikarstva, kiparstva, poezije, arhitekture itd. ipak Grčka biva pokorena od strane Makedonije, koja pod Aleksandrom Velikim osvaja tada poznati svijet i širi grčka znanja u najdalje dijelove carstva. Raspadom aleksandrovog carstva na pozornicu stupaju Feničani koje ubrzo pokoravaju Rimljani. Granice rimskog carstva podudaraju se sa granicama tadašnjeg poznatog svijeta. Tada poznati svijet se civilizira i uljuđuje, nekad barbarski narodi sad prihvaćaju rimsku kulturu i postaju rimskim građanima. No dekadencija carstva potpomognuta s građanskim ratovima i upadima barbara sa sjevera dovode do propasti Zapadnog Rimskog

Carstva i potonuća Europe u potpuni barbarizam. Istočno Rimsko Carstvo kao nastavljatelj Rima njeguje njegovu tradiciju, ali i ono je ugroženo s provalama naroda sa istoka, posebice muslimana. Ovdje je ključno naglasiti koju je ulogu Turgot pripisao religiji, koja za njega ima iznimno pozitivnu ulogu, za razliku od većine drugih prosvjetitelja. Religija, odnosno crkva, predstavlja tada jedino svjetlo koje promiče znanje i ujedinjuje Europu pod kršćanstvom i time posijati sjeme koje će proklijati i uvesti narode Europe u doba prosvjećenosti. Padom Istočnog Carstva događa se nešto zanimljivo, a to je da time zapadna Europa dolazi u doticaj s grčkom filozofijom, znanošću, matematikom, astronomijom itd. drugi važan događaj je izum tiskarskog stroja koje će omogućiti dotad nezamislivo širenje znanja i utrti put razvoju egzaktnih znanosti i umjetnosti. Sav taj nezaustavljivi napredak nužno vodi ka dobu prosvjećenosti i uspostavi političke i društvene uređenosti koja će njegovati i pripitomiti ljude i narode. Turgotov pogled na povijest odiše optimizmom jer iako se napredak može usporiti ili zastati, on nikada ne može biti potpuno zaustavljen. Taj pogled na povijest kao instrument dokazivanja nužnosti napretka ljudskog duha prema sve boljem društvu preuzima i turgotov nastavljatelj i učenik Condorcet.

No Condorcet daje sustavnu i iscrpniju sliku napretka na način da povijest dijeli na devet zasebnih etapa i desetu koja predstavlja budući razvoj i napredak. Ovu ideju o različitim epohama ljudskog razvoja utjecala je na razvoje jedne potpuno nove znanosti – sociologije, koju će u počecima njezinog razvoja obilježiti upravo ta ideja o napretku društva kroz razne etape. Poput Turgota, Condorcet vidi povijest kao instrument pomoću kojeg će dokazati da čovjek i samim time i društvo nužno napreduje od najprimitivnijih oblika društvenosti ka sve uređenijim i boljim. Cilj njegovog dokazivanja povijesnog napretka je taj da se osigura i omogući daljnji napredak koji će se tom spoznajom sve više ubrzati i dati nadu u budućnost. Ili kako to Condorcet ističe: „Taj je prikaz dakle povijesni, budući da se, podvrgnut stalnim varijacijama, oblikuje uzastopnim promatranjem ljudskih društava tijekom različitih razdoblja kroz koja su prolazila. On mora prikazati redoslijed promjena, izložiti utjecaj koji svaki trenutak vrši na onaj koji ga zamjenjuje i na taj način, kroz promjene koje je ljudska vrsta prihvatila neprestano se obnavljajući usred beskonačnosti stoljeća, pokazati tijek kojim je prolazila i korake koje je poduzimala prema istini i sreći. To promatranje onoga što je čovjek bio i onoga što on danas jest na kraju će dovesti do mogućnosti da se osigura i ubrza novi napredak za koji mu njegova priroda omogućava da mu se i dalje nada“ (Condorcet, 2001. 31). Ljudskom poviješću, dakle, vladaju zakoni koji nam omogućuju da njihovom spoznajom možemo djelovati prema budućnosti i nadati se boljem. Zakoni mehanike, koja tada uživa ulogu najegzaktnije znanosti, pokušavaju se primijeniti na društvo i čovjeka, što iz današnje pozicije možemo okarakterizirati kao manjkavost cijelog prosvjetiteljstva, ali moramo i razumjeti da

ona u to doba ima za cilj osporiti dominaciju Crkve. Kako bilo, Condorcet možda i navije od svih prosvjetitelja polaže nadu i vjeru u nezaustavljivi čovjekov napredak i kako bi dokazao da je on nužan on počinje, slično kao i teoretičari društvenog ugovora, sa stanjem čovjeka koje možemo nazvati prirodnim stanjem ili primitivnim stanjem u kojem nema složenog oblika društvenosti. U prvom stadiju ljudi se nalazu okupljeni u plemenima. Njihov život je surov, ali ipak neki izumi poput luka i strijele i vatre omogućuju im lakši ulov hrane. Također dolazi do razvoja prvih praznovjerja koja će u kasnijim etapama razvoja imati negativan učinak na društvo stvaranjem podjela i vjerskog sužanjstva. U sljedećem stadiju dolazi do napretka jer čovjek spoznaje da životinje koje ulovi može sačuvati na način da ih razmnožava i time osigura sebi stalniji i sigurniji izvor hrane. Život postaje sjedilački što za posljedicu ima više slobodnog vremena kojeg treba upotpuniti. Razvijaju se umjetnosti i međuljudski odnosi, pa tako žene više nisu robovi svojim muževima, ali dolazi i do sve većih nejednakosti posredstvom vlasništva. No otkriće koje će napraviti jednu od najvećih revolucija u povijesti čovječanstva je poljoprivredna revolucija. Čovjek počinje uzgajati biljke i obrađivati zemlju što dovodi do veće sigurnosti u izvorima hrane, ali i do potpunog sjedilačkog načina života. Viškovi hrane dovode do razmjene i naposljetku trgovine što okuplja sve veći broj ljudi na jednom mjestu i time dolazi do nastanka prvih gradova. Dolazi do napretka u znanosti, posebno u astronomiji koja služi za predviđanje prirodnih ciklusa i primjene tog znanja u poljoprivredi. Prolaskom vremena dolazi do formiranja prvih pravih političkih udruženja sa jasno strukturiranom vlašću. Ali bogatstvo tih prvih civiliziranih naroda dolazi u opasnost od drugih barbarskih naroda koji su željeli to bogatstvo, te se uspostavljaju prve vojske za obranu od stranih upada i pljački. Taj napredak, premda stalan, odvijao se usporeno sve do izuma pisma koje je omogućilo dotad nezamislivi napredak i olakšalo širenje i akumulaciju znanja. Sve to skupa ima za posljedicu stvaranje raznih klasa u društvu, pa tako nastaje vladajuća klasa okupljena oko kralja, i svećenička klasa koja izrasta iz prvobitnih praznovjerja. Upravo u toj svećeničkoj klasi Condorcet vidi najveću opasnost za napredak znanosti. Najnižu klasu u društvu činio je narod koji je sve više ovisio o vladajućima jer da bi uspjeli preživjeti bili su prisiljeni prodavati svoj rad. Vladajuća klasa, a posebice svećenička proizvodi znanje kojemu nije cilj daljnji napredak društva nego očuvanje svoje pozicije i vlasti. Oni stvaraju dvostruko znanje, jedno za narod, a drugo za sebe, odnosno „Nisu ih podučavali onome za što su vjerovali da je istina, već onome što je za njih bilo korisno. Nisu mu ništa pokazivali, a da u to ne bi umiješali nešto nadnaravno, sveto, nebesko, nešto što je težilo k tome da se na njih gleda kao da su iznad ljudi, kao da su obdareni nekom božanskom osobinom, kao da su od samog neba primili spoznaje zabranjene ostatku čovječanstva“ (Condorcet, 2001. 50). Ovakvo društveno uređenje tipično je za azijska kraljevstva koja su

nošena okrutnošću vladara i praznovjernim vjerovanjima uvijek zapadala u despotizam koji je onemogućavao istinski napredak društva.

U četvrtoj etapi nositeljica napretka postaje Grčka koja putem trgovine, ali i ratova dolazi u doticaj sa istočnim kulturama. Grčko tlo pokazalo se plodonosnim za razvitak ljudskog duha jer vladajuća i svećenička klase nisu potpuno dominirale ljudskim životima. „Znanosti tako nisu mogle postati preokupacija i dobro neke posebne kaste. Funkcije njihovih svećenika ograničile su se na kult božanstva. Ljudski je duh mogao raširiti svoja krila, a da ne bude podvrgnut pedantnim primjedbama i sustavu hipokrizije zborova svećenika. Svi su ljudi sačuvali jednako pravo na poznavanje istine. Svi su je mogli pokušati otkriti i objaviti je svima i u potpunosti“ (Condorcet, 2001. 53). Takve povoljne okolnosti imaju za posljedicu napredak ljudskog duha u svim smjerovima, pa tako dolazi do napretka u filozofiji, znanosti, umjetnosti, medicini, matematici, arhitekturi, poeziji itd. U isto vrijeme nastaju različite škole mišljenja i svaka od njih pruža vlastitu sliku istine, što za Condorceta predstavlja manjkavost, ali dovodi do toga se sve veći broj ljudi traga za istinom. Imajući to na umu, možemo shvatiti kako i zašto dolazi do stvaranja raznih škola mišljenja neke od kojih su Eleatska škola, pitagorejci, platonova akademija itd. Svaka od njih stvara i njeguje vlastitu tradiciju i područje djelovanja. No pojedinačne znanosti još uvijek ne čine zasebne discipline i nisu odvojive od filozofije. Aristotel je taj koji radi razliku jer primjenjuje filozofsku metodu na sve što ljudski intelekt može dohvatiti. „Što se više plan koji je Aristotel oblikovao proširivao, više je osjećao potrebu da razdvoji različite dijelove i da s većom preciznošću odredi granice svakoga od njih. Počevši od tog razdoblja, većina se filozofa, pa čak i čitave sekte, ograničava na neke od tih dijelova“ (Condorcet, 2001. 60). Pokoravanjem Grčke, Rim preuzima njezinu kulturu, ali u izmjenjenom obliku, jer potraga za istinom nije bila potrebna u Rimu koliko je bila potreba za stalnim ratovanjem i pokoravanjem. Jedina nova znanost koju dugujemo Rimljanima je pravo, što je i razumljivo jer je bilo potrebno što učinkovitije urediti Carstvo. Slabljenjem Carstva, kršćanstvo postaje sve snažnije i sve se više upliće u politiku, da bi nakon Konstantina postala službenom religijom Carstva. Padom Carstva na zapadu i provalom barbara nestaje civilizirani svijet i dolazi do potpunog pada u barbarstvo. No za razliku od Turgota, Condorcet ne vidi u religiji, odnosno Crkvi, jedini ujedinjujući faktor za narode Europe, nego upravo suprotno, Crkvu optužuje za potpuno uništenje filozofije i znanosti. „Prezir prema humanističkim znanostima bilo je jedno od prvih obilježja kršćanstva. Ono se moralo osvetiti uvredama filozofije, bojalo se tog duha ispitivanja i sumnje i povjerenja u vlastiti razum koje predstavlja pošast svih religijskih vjerovanja. Svjetlost prirodnih znanosti bila mu je jednako odvratna i sumnjiva, jer one su previše opasne za uspjeh čuda: ta nema religije koja ne prisiljava svoje sljedbenike da

prihvate neke fizikalne apsurre. Tako je trijumf kršćanstva bio znak sveopćeg pada i znanosti i filozofije“ (Condorcet, 2001. 69). To su glavne odlike pete epohe u kojem dolazi do sveopćeg uništenja znanosti i zaustavljanja napretka. To ostaje tako sve do križarskih ratova kada Europa dolazi u doticaj antičkim tekstovima posredstvom Arapa. Uz to oni razvijaju matematiku, astronomiju, fiziku, kemiju itd., ali je vjera ta koja je dominirala nad životima ljudi i oni ubrzopadaju pod tiraniju svojih vladara. No duh koji je izbivao iz Europe, ponovo se vraća i sije sjeme novog napretka koji će se dogoditi izumom tiskarskog stroja. Taj izum potkopava temelje Crkve jer omogućuje bržu reprodukciju knjiga, a samim time i znanja koje su se dotad uglavnom prepisivale rukom i to uglavnom u samostanima. Širenje znanja izvan zidova samostana sada je nezaustavljivo i otvara vrata dobu razuma koje nužno mora doći. Znanosti dobivaju novi zamah i nova otkrića sve više dovode u pitanje poziciju Crkve kao jedinog autoriteta, kako svjetovnog tako i duhovnog. To je doba reformacije i protureformacije, otkrića novih kontinenata, ali najveći doprinos ostavljaju tri velika mislioca, a to su Bacon, Galileo i Descartes. Oni odbacuju stare autoritete u filozofiji i stvaraju novu metodu, temeljenu na iskustvu kao jedinu valjanu metodu u spoznaji svijeta, a ujedno time i nagovještavaju devetu etapu koja predstavlja doba prosvjećenosti. To doba prosvjećenosti, kao što je i prije rečeno, nije doprinijelo izravno napretku znanosti, nego posredno putem popularizacije. Njihov cilj nije produbljivanje istine, nego njezino širenje kako bi se sa njom upoznali što veći broj ljudi i na taj način osporio autoritet Crkve. Ili drugim riječima rečeno, „Uskoro se u Europi oblikovala klasa ljudi koji su se još manje bavili time da otkriju ili prodube istinu, a više njezinim širenjem, koji su, posvetivši se proganjanju predrasuda u sklonišcima u kojima ih je sakupio i štitio kler, škola, vlasti, drevne korporacije, uložili vlastitu slavu u uništavanje narodnih pogrešaka više nego u pomicanje granica ljudskog znanja, što je bio posredan način služenja njegovom napretku – ni manje opasan, ni manje koristan“ (Condorcet, 2001. 103).

Napori prosvjetitelja u širenju znanja, promoviranju tolerancije, osporavanju tradicionalnih autoriteta, ali i cjelokupne povijesti čovječanstva vodile su ka uspostavi novog i boljeg društva i uništenjem ancien regimea. Taj lanac događaja, premda nekad sputan zapravo nikad nije mogao biti prekinut što predstavlja nužnost napretka ljudskog duha. U desetoj epohi Condorcet opisuje budući napredak i to da li napredak može imati svoje granice. Hoće li napredak dovesti do toga da se i ostale nacije približe stupnju prosvjećenosti Francuza i Anglo-Amerikanaca? Za Condorceta nema sumnje da hoće, odnosno, ali prvo trebaju biti uklonjene tri glavne nejednakosti iz društva. To su „nejednakost bogatstva, nejednakost položaja onoga čija se sredstva za preživljavanje, a koje on sam osigurava, prenose na njegovu obitelj i onoga čija sredstva ovise o trajanju njegova života, odnosno radije dijelu njegova života u kojem je

sposoban raditi; i naposljetku, nejednakost obrazovanja“ (Condorcet, 2001. 125). Te tri nejednakosti moraju se neprestano smanjivati, ali ne i posve nestati jer su one prirodne i neophodne i njihovo potpuno ukidanje moglo bi dovesti do još većih i gorih nejednakosti u društvu. Tu Condorcet zauzima realniju poziciju u odnosu na neke druge prosvjetitelje pogotovo u odnosu na Rousseaua jer shvaća da potpuna jednakost ne može biti nikada postignuta i da bi u takvom društvu svaki napredak bio naprosto nemoguć. Uvijek trebaju postojati oni koji će biti bolji jer oni vode društvo naprijed, to jest iz nejednakost osigurava napredak.

Uz duhovni napredak društva Condorcet prepoznaje kao nužan i onaj znanstveno – tehnološki. U njemu on prepoznaje onaj istinski napredak koji će ljudima omogućiti blagostanje i način života lišen patnji i napornog rada. Znanstvena otkrića i njihova primjena u industriji proizvesti će obilje hrane na manjem području i pritom manje uništavati okolinu. Više hrane iz manje resursa rezultirati će porastom populacije i svaka sljedeća generacija posjedovat će znanja one prethodne i nadograđivati ih novim. To je razlog zašto rast populacije neće dovesti do potpunog iscrpljivanja svih resursa. Znanja budućih generacija biti će toliko veća da će moći s lakoćom rješavati probleme koji u Condorcetovo vrijeme nisu niti mogli zamisliti. Na taj način napredak nema svog kraja i sudbina čovječanstva nije takva da ima svoj neizbježan kraj, nego upravo suprotno čovječanstvo ima napredovati beskrajno i njegova sudbina ili smisao nalazi se u vječnom napretku prema sve boljim oblicima društvene uređenosti. Taj optimizam i vjeru u napredak koji su zajednički gotovo svim prosvjetiteljima Condorcet izražava za vrijeme francuske revolucije koja predstavlja veliku prekretnicu u svjetskoj povijesti i otvara vrata novom dobu – moderni. On u isto vrijeme podvlači crtu pod prosvjetiteljstvo, sumira njezine glavne ideje i nagovješćuje novo doba koje, prema njegovom mišljenju nužno mora biti bolje od prethodnog. Takvo mišljenje preuzimaju i mislioci nakon Condorceta, a posebice socijalni utopisti i kasnije pozitivisti na čelu s Saint-Simonom i njegovim učenikom Comteom koji utemeljuju novu znanstvenu disciplinu sociologiju.

Poput ostalih socijalnih utopista Saint-Simon vidio je predrevolucionarno društvo podijeljeno u tri velike klase – plemiće, buržoaziju i industrijalce. Plemićka klasa vlada dok buržoazija i industrijalci rade. Njegova glavna nit vodilja nastavlja se na prosvjetiteljsku ideju napretka, ali sa ciljem stvaranja društva u kojem će industrijalci i buržoazija postati vladajuća klasa jer jedino oni doprinose napretku društva. Plemića klasa ili klasa parazita ne doprinosi i ne proizvodi ništa, oni su drugim riječima paraziti društva. Njihov nestanak ne bi donio nikakvo zlo društvu jer oni niti ne doprinose nikakvom društvenom boljitku. Cijela povijest društava predstavlja progresivni put prema sve boljem položaju radnog dijela društva. Na tom putu

dolazi do izmjene društvenih sustava kroz dvije faze. Odnosno, „U procesu društvenog kretanja kao progresivnog razvitka smjenjuju se društveni sistemi: teološki, metafizički i pozitivni, a time i društvene klase: teološka, militaritička i industrijska, i to kroz dvije faze: kritičku i fazu reda“ (Fiamengo, 1966. 59). U posljednjem, industrijskom stupnju razvitka industrijska klasa dobiva vodeću ulogu u državi i postaje nositelj društvenog, znanstvenog i tehničkog napretka. No, ona prvo mora proći kroz kritičku fazu, to jest kroz revoluciju koja smjenjuje parazite sa vlasti, ali isto tako predstavlja opasnost za društvo jer revolucija sama po sebi ne može osigurati društveni mir. Za to je potrebna faza reda u kojoj je jedino moguć istinski napredak.

Njegov učenik Auguste Comte, kojeg se smatra utemeljiteljem sociologije donekle nastavlja ovu tradiciju, ali i čini određen odmak od nje. Za Comtea da bi se ostvario istinski napredak prvo se mora odbaciti sva dogmatska vjerovanja i metafizička naklapanja. Samo ono što je se može točno izmjeriti i opisati smije biti predmet znanosti. Otuda i naziv pozitivizam i pozitivna znanost. „Prema tome, pozitivno je ono što je realno, korisno, izvjesno, precizno, afirmativno, relativno i socijalno“ (Fiamengo, 1966. 104). Pozitivna znanost uvelike se oslanjala na prirodne egzaktne znanosti iz kojih je crpila inspiraciju i pokušala primijeniti metodologiju proučavanja na proučavanje društva. Društvo predstavlja živi organizam koji je vođen vlastitim zakonima i spoznajom tih zakona možemo opisati, objasniti i predvidjeti njegovo buduće kretanje. Time društvo zaseban predmet proučavanja i spoznaje sa vlastitim zakonitostima i vlastitom metodom. Kao i Saint-Simon prije njega Comte društvenu povijest dijeli na tri velike epohe, a to su teološka, metafizička i pozitivna. Unutar društva razlikuje još društvenu statiku i društvenu dinamiku. Statika označava stabilnost i postojanost poretka dok dinamika podrazumijeva napredak, ali i društvene nemire i revolucije. Napredak se ostvaruje napretkom reda i zato svaka revolucija ugrožava napredak jer ugrožava red. Društva tijekom svoje povijesti prošla dugačak put na kojem su se smjenjivali red i revolucije, ali nužno oni su doveli do doba pozitivizma u kojem znanost preuzima vodeću ulogu u tumačenju svijeta. Zapravo znanost postaje svojevrsna religija, a znanstvenici njezini svećenici. Ovo doba označava kraj povijesti jer je znanost pobijedila nad dogmom i praznovjermem i buduće napredovanje nema više vanjskih ograničenja.

Imajući sve izrečeno na umu možemo uvidjeti kako je prosvjetiteljska vjera u nužni napredak društva utjecalo na sljedeću generaciju mislioca i time stvorilo jaku tradiciju mišljenja koja je uvelike odredila karakter modernih društava. Ideja o napretku društava postala je toliko uvriježena i samorazumljiva da gotovo nije bila dovođena u pitanje. Znanstveno – tehnološki napredak poistovjetio se sa napretkom samog društva i svaka njegova kritika smatrana je korakom unazad i zastarjelim oblikom mišljenja. No u poglavlju što slijedi prikazati ćemo

mišljenje koje kritizira ideju napretka, ali ne sa ciljem vraćanja u stare društvene oblike. Ta kritika ima svoje uporište u moralnosti i osjećajnosti koje napredak zanemaruje i podvrgava ih hladnom razumu. Stoga će naša kritika biti upućena upravo prema tom hladnom razumu koji u krivim rukama može biti podjednako opasno oružje kao i praznovjerje.

6. Rousseauova kritika ideje napretka

U ovom poglavlju pokušati ćemo prikazati kako je Rousseau shvaćao napredak društva u smislu napredovanja znanosti i umjetnosti, te njihov utjecaj na čovjeka i njegov moral. Kao polazišnu točku orijentacije u kritici uzeti ćemo Rousseauovo djelo „Rasprava o znanostima i umjetnostima“ u kojem on, za razliku od tadašnjeg prevladavajućeg mišljenja, zauzima poziciju koja i danas može izgledati kontroverzna. On zauzima poziciju koja naizgled ide protiv samog prosvjetiteljstva i naizgled se zalaže za ono mišljenje koje drži ljude u ne znanju i potlačenosti. S punim pravom se možemo zapitati zašto je onda Rousseau jedan od najutjecajnijih prosvjetitelja i kako ga uopće možemo ubrajati u prosvjetitelje? Odgovor na ta pitanja nije jednoznačan i jednostavan. Da bismo pravilno shvatili Rousseauovo mišljenje i njegovu kritiku ideje napretka prvo moramo razumjeti kako njegovo viđenje društvenog napretka ne može biti odvojivo od njegove političke misli. Jer kako i sam ističe „Shvatio sam da sve radikalno ovisi o politici. Ma kako se počelo, svaki će narod uvijek biti samo ono što mu dopusti priroda njegove vlasti“ (Maier, 1998. 100). Rousseau shvaća kako društveno uređenje utječe na pravac kretanja društva i čak štoviše jasno prepoznaje kako između države i društva nije znak jednakosti. Srž Rousseauove misli sadrži prikaz čovjekovog pada iz njegove prirodne nevinosti i dobrohotnosti u civilizacijsku moralnu korupciju, ali i mogućnost ponovnog oživljavanja istinske čovjekove prirode sklapanjem društvenog ugovora koji više neće biti u korist jakih nego će proizlaziti iz društvenog konsenzusa jednakosti, slobode i moralne dužnosti.

Zauzimajući poziciju koja u tadašnje vrijeme odstupa od popularnog mišljenja, Rousseau brzo dolazi u sukob i neizbježno razilaženje sa najistaknutijim misliocima poput Voltairea, Didrota, D'Alamberta, pa i Humea. Često se Rousseau pripisivala mentalna nestabilnost i manija proganjanja koja može donekle i biti istinita, ali nipošto i glavni uzrok njegovog neslaganja sa uvriježenim mišljenjem. Uzimajući samo taj aspekt u obzir činimo iznimnu nepravdu i zanemarujemo dubinu i širinu Rousseauovih misli koje su bile inspiracija sljedećim

generacijama mislioca, ali i jednom od najistaknutijih revolucionara iz francuske revolucije – Robespierreu. Njegova kritika znanosti i umjetnosti nije kako se tada mislilo i kritika razuma i zagovaranje dogmatičnog znanja. To se lako može vidjeti iz njegovog zahtjeva za dokidanjem *ancien regimea* i vladajućih struktura koje u svezi sa svećenstvom drže u neznanju i okovima narod koji jedini može biti suveren i legitimni izvor vlasti. Pa kako kritika znanosti i umjetnosti, kao najviših proizvoda razuma može biti prosvjetiteljska misao? Na to pitanje Rousseau odgovara gotovo lakonski, znanosti i umjetnosti su proizvod ljudske taštine i želje za slavom i nisu u službi opće dobrobiti.

No prvo moramo obraniti Rousseauovu poziciju i ukazati kako on nije bio protivnik razuma kao takvog i zagovaratelj dogmatizma. To se jasno vidi na samom početku rasprave o znanostima i umjetnostima. „Velik je i plemenit spektakl vidjeti čovjeka kako izlazi iz ništavila, tako reći, vlastitim naporom, rastjerujući svjetlom svog razuma gusti mrak u kojeg ga je priroda zaodjenula, dižući se iznad sebe, stremeći ka nebesima pomoću vlastitog uma, koračajući golemim koracima, poput sunca, preko velikih bespuća svemira, i što je još veće i teže, vraćajući se u sebe samog da bi naučio vlastitu prirodu, dužnosti i svoj kraj“ (Rousseau, 1983. 207). Dakle vidimo kako Rousseau nije protivnik razuma, dapače on jednako kao i ostali prosvjetitelji u razumu vidi onu istinsku čovjekovu moć koja mu omogućava da se izdigne iz okova prirode i spozna svijet oko sebe, ali i samog sebe. Uz to Rousseau vidi napredak koji je napravljen nekoliko stoljeća prije njegova vremena na poljima znanosti i umjetnosti i priznaje kako je prije toga Europa bila u stanju potpune tame, a na mjestu pravog znanja nalazilo se lažno znanje ili dogmatizam Crkve. Do tog procvata znanosti i umjetnosti dolazi iz neočekivanog pravca, a to je pad Konstantinopola i prodor Turaka u Europu koji sa sobom donose djela antičkih pisaca, filozofa i umjetnika koji su bili potpuno zaboravljeni. No znanosti i umjetnosti umjesto da emancipiraju ljude od okova neznanja i barbarstva, one sa sobom donose nove okove koji su suptilniji i teže ih je skinuti. To se događa na način da one ne mogu postojati same za sebe, odnosno biti neutralne, one su uvijek u službi nečega i ovisne su o političkom okružju. Na taj način mogu biti iskorištene za daljnju degradaciju čovjekovog stanja u civiliziranim društvima. Pa tako Rousseau ističe kako „Um ima svoje potrebe, kao i tijelo. Tjelesne čine temelj društva; umske čine njegovu udobnost. Vlada i njezini zakoni pružaju sigurnost i opću dobrobit ljudi ujedinjenih u društvo, dok književnost, znanosti i umjetnosti, manje despotske i moćnije, možda su, posule cvijeće na željezne okove koji ih sputavaju, zaboravljajući na prvotnu slobodu za koju su bili prvotno rođeni, zbog čega oni vole svoje ropstvo i praveći od njih civilizirane ljude. Prijestolja su uspostavljena iz potrebe, umjetnosti i znanosti učvrstila su ih“ (Rousseau, 1983. 207–208). U tome lako možemo prepoznati misao koju će kasniji teoretičari poput Foucaulta

razviti i produbiti, a koja uviđa povezanost moći i znanja. Država, odnosno vladajući aparat koristi znanja da bi legitimizirao i učvrstio svoju poziciju moći na način da propisuje i odobrava koja su znanja poželjna a koja nepoželjna. Drugim riječima, pojedinac usvaja znanja putem socijalizacije i obrazovanja koja oblikuju njegovo ponašanje i svjetonazor i na taj način sudjeluje u produkciji i reprodukciji postojećeg sustava.

Rousseau naravno nije mogao vidjeti svezu znanja i sustava na taj način, ali je jasno uvidio da umjetnosti i znanost mogu biti stavljene u funkciju održavanja pozicija moći na način da se slika postojećeg političkog uređenja putem znanosti i umjetnosti učini blažom i prihvatljivijom. Uz to, znanosti i moral, premda spadaju u najviše aktivnosti uma, imaju svoje izvorište u taštini čovjekovoj koji u društvu ima potrebu za dokazivanjem i slavom. Time se jasno daje do znanja kako je razum često u službi zadovoljenja najnižih strasti, odnosno njegova je uloga instrumentalna. Civilizacija i njezina dostignuća, posebno ona u umjetnosti ugladila su ponašanje ljudi i učinila ih više pitomijima. No takav napredak ima i svoju drugu stranu, kako to ističe Rousseau. Suprotstavljajući civiliziranog čovjeka primitivnom čovjeku uvijek imamo dojam kako je civilizirani čovjek taj koji je u prednosti jer ima na raspolaganju više mogućnosti koje mu olakšavaju život. Takvo razmišljanje zacijelo Rousseau ne negira. Njegova intencija je pokazati koji problemi izrastaju u interakciji među civiliziranim ljudima koje nisu bile moguće u prirodnom stanju i koje mogu imati iznimno pogubne posljedice za moral i moralne dužnosti. „Prije nego su umjetnosti oblikovale naše ponašanje i misli našu strast da pričamo umjetnim jezikom, naše navike su bile rustikalne ali prirodne, i razlike u ponašanju bile su očiti znaci razlika u karakteru. Ljudska priroda u pravilu nije bila bolja od današnje, ali ljudi su nalazili sigurnost u lakoći prepoznavanja osjećaja i namjera drugih, i ta prednost, čija se vrijednost više ne priznaje, lišila ih je puno drugih poroka“ (Rousseau, 1983. 208-209). Tu vidimo kako civiliziran čovjek čije je ponašanje profinjeno i ugladeno teško može prepoznati namjere drugoga jer to ponašanje ništa drugo doli maska kako bi se ostvarila neka osobna korist. Pa tako Rousseau predlaže da zamislimo čovjeka koji dolazi izvan Europe i pokušava prosuditi o našem moralu na temelju naših znanosti, umjetnosti i našeg ugladenog ponašanja. Na temelju tog promatranja stranac bi stvorio sliku koja ne može biti dalje od one istinite. Kao podlogu toj tezi Rousseau ističe kako napredak u znanosti i umjetnosti istodobno prati korupcija moralnosti. „Stanje moralnosti je tijesno povezano s napretkom umjetnosti i znanosti kao što su to plima i oseka s mjesecom. Vidjeli smo kako vrlina nestaje s pojavom prvih zraka umjetnosti i znanosti na horizontu, i taj fenomen je prisutan u svim vremenima i svim mjestima“ (Rousseau, 1983. 210). Kao i drugi prosvjetitelji koji su posezali za poviješću kao neupitnom dokazu neprestanog

ljudskog napretka tako i Rousseau koristi povijest, ali da dokaže kako civilizacijski napredak sa sobom donosi propast moralnosti i vrline.

Egipat, pa nakon njega Grčka i nakon nje Rim u svojim skromnim počecima bili su oličenje moralnosti i vrline, odnosno moralna dužnost i vrlina nisu bile predmet proučavanja i debatiranja nego su bile potpuno neodvojive od svakodnevnog života. Ta neodvojivost bila je jedino moguća jer su građani tih država bili odgajani u njihovom duhu, voljeli su svoju domovinu i nisu bili iskvareni svim dobrima koja pružaju umjetnosti i znanosti. Rousseauov pogled na kvalitetan život često je bio pod kritikom kao previše konzervativan i nazadan. On je grad vidio kao leglo nemorala i iskvarivosti, a selo kao njegovu suprotnost gdje ljudi žive od vlastitog teškog rada. Ljudi sa sela mogu biti priprosti, ali njihovo tijelo je zdravo i snažno, a njihova ljubav prema domovini neupitna. S druge strane život u gradu čini čovjeka slabim i boležljivim i sav luksuz koji ga okružuje tjera ga na strah od njegovog gubitka koji je već od straha od propasti države. Jedini grad u povijesti koji je izbjegao takvu moralnu korupciju bila je Sparta. Samim uzdizanjem Sparte, a ne Atene, Rousseau radi distancu od uvriježenog mišljenja jer želi pokazati kako je Sparta ta koja je putem odgoja i obrazovanja usadila u svoje građane vrlinu, moralnu dužnost i ljubav prema domovini. „Oh Sparto, ti si vječni ukor taštim doktrinama! Dok su poroci uvedeni u Atenu pod vodstvom finih umjetnosti, i dok je njen tiranin marljivo sakupljao djela pjesnika, ti si izbacivala umjetnosti i umjetnike, znanosti i učenjake iz svojih zidova“ (Rousseau, 1983. 212). Rousseau ne negira to da iz Atene dolaze djela koja predstavljaju neka od najvećih dostignuća u povijesti umjetnosti i znanosti, ali ona dostignuća Sparte smatra važnijima za ljudski duh i trajnija jer ona nisu materijalna, nego duhovna. Drugim riječima, „Iz Atene dolaze nevjerojatna djela koja će uvijek služiti kao modeli korumpiranim dobima. Slika Sparte je manje raskošna. Ondje, govorili su ljudi, ljudi se rađaju vrli. Njezini stanovnici ostavili su nam samo sjećanje na njihova junačka djela. Zar takvi spomenici vrijede manje nama od znatiželjnih mramornih relikvija koje nam je ostavila Atena?“ (Rousseau, 1983. 212). Rim je slično kao Sparta u svojim počecima bio oličenje države koja je u svojim građanima spajala vrlinu i moralnu dužnost. To je trajalo sve do propasti Republike i uspostavom Carstva. Tada počinje degradacija i propast moralnosti i vrline pa samim time i Carstva, odnosno „Rim je postao prepun filozofa i oratora; vojna disciplina je zanemarena; poljoprivreda prezrena, sekte su formirane i domovina zaboravljena. Sveta imena slobode, nesebičnosti i poslušnosti su zamijenjena sa Epikurom, Zenonom i Arcesilausom. Kada se učeni čovjek počeo pojavljivati među nama, rekli su njihovi filozofi, čestit čovjek je nestao. Do tada Rimljani su bili zadovoljni prakticiranjem vrline, sve je izgubljeno kad su je počeli proučavati“ (Rousseau, 1983. 214).

Za Rousseaua pogubno je baviti se nečime isključivo radi vlastitog probitka i prestiža premda to sami u privatnom životu ne prihvaćamo i ne pridržavamo se tih načela. To je licemjerje koje karakterizira život civiliziranog čovjeka. Sve čime se bavi samo je pokušaj uzdizanja iznad drugih i za njihovim divljenjem. Njegove namjere nisu iskrene, pa tako i sve znanosti koje se diče svojim vrlinama i dobrim namjerama svoje izvorište imaju u porocima i najnižim strastima. „Astronomija je nastala iz praznovjerja; retorika iz ambicije, mržnje, laskanja i laži; geometrija iz pohlepe; fizika iz besposlene znatiželje; i svi pa čak i moralna filozofija iz ljudskog ponosa. Tako umjetnosti i znanosti duguju svoj nastanak našim porocima; bili bismo manje sumnjivi prema njihovim prednostima da su nastale iz naših vrlina“ (Rousseau, 1983. 216).

No imajući na umu da Rousseau poput ostalih prosvjetitelja, veliča znanstvena i filozofska dostignuća moderne, posebice Bacona, Descartesa i Newtona, možemo se slobodno zapitati kako onda on opravdava tako žestoku kritiku znanosti? Prisjetimo se samo koliko cijela novovjekovna filozofska i znanstvena tradicija crpi iz kartezijskog mehanicizma, iz baconovskog poziva za ovladavanjem prirode i Newtonove fizike. Uloga tih mislioca u 18. stoljeću sastojala se u ohrabrivanju i davanju nade ljudskom razumu da kroz neposredan uvid i razumsko zaključivanje može doprijeti do najskrivenijih zakona prirode i time ovladati njome. Sve veća uloga znanosti i njezine primjene u tehnologiji daljnje su ohrabrivale prosvjetitelje u promišljanju o neupitnom ljudskom napretku koji ne može imati kraj. Odnosno „U osamnaestom stoljeću počelo se događati suptilno premještanje vrijednosti, kako je sama tehnika počela zauzimati veći prostor. Ako je cilj tehnike bio da poboljša čovjekov položaj, čovjekov cilj morao je postati uži, sveden na usavršavanje tehnologije. Mehanički napredak i ljudski napredak počeli su se smatrati istom stvari. Teoretski, oba su bila beskonačna“ (Mumford, 1986. 217). Mehanicizam i njegova dostignuća u izražavanju prirodnih zakona putem matematičkih formula toliko su duboko ušla u svijest prosvjetiteljstva da je neke kasnije autore nagnalo da potpuno poistovjete prosvjetiteljstvo sa čovjekovim ovladavanjem prirode. Tu ponajprije treba istaknuti Adorna i Horkheimera koji optužuju prosvjetiteljstvo za uništavanje mitova i tradicije, a poglavito za „rasčaravanje“ prirode, odnosno „Od sada pa nadalje treba vladati materijom bez iluzije o djelotvornim skrivenim moćima, o nevidljivim osobinama. Ono što se ne podaje mjerilu izračunljivosti i korisnosti prosvjetiteljstvu je sumnjivo“ (Horkheimer i Adorno, 1974. 20). Sлагali se mi s time ili ne, ipak je neupitno kako prosvjetiteljstvo poduzima sveobuhvatni pothvat ustoličenja razuma kao vrhovnog zakonodavca. Stoga, imajući to na umu, kako možemo opravdati Rousseauovu poziciju i njegovu kritiku? On nije vidio dostignuća razuma kao nešto loše, ali je smatrao kako bavljenja

isključivo znanošću ili isključivo umjetnošću odvlači ljude od njihove uloge građana i zapostavljanja tjelesne aktivnosti i zdravlja. Drugim riječima „Imamo fizičare, geometre, kemičare, astronome, pjesnike, glazbenike i slikare, ali više nemamo građane; ako ih je i ostalo nekoliko raštrkano po napuštenom selu, oni su tamo siromašni i prezreni. Takvi su naši osjećaju prema onima koji nam daju hranu i mlijeko za našu djecu, i takav je stupanj na koji su oni svedeni“ (Rousseau, 1983. 223). Jasno uviđamo kako Rousseau prepoznaje antagonizam između sela i grada. On smatra da od napretka u znanosti i umjetnosti jedinu korist imaju stanovnici gradova dok selo propada. Ali selo je to koje gradovima pruža hranu i sva dobra koja stanovnici gradova uzimaju zdravo za gotovo, te dolazi do omalovažavanja sela i njegovog uništenja. Zadojeni luksuzom i privatnim interesima stanovnici gradova više nisu, barem za Rousseaua, građani. Njih jedino možemo pronaći na selu i to sve manje. Tu dolazimo do odgovora na pitanje kako Rousseau vidi napredak i zašto kritizira ono viđenje napretka koje se ustalilo u prosvjetiteljstvu.

Kod Rousseaua napredak nije moguć bez društvenog ugovora koji proizlazi iz opće volje naroda i koji osigurava čovjeku slobodu, usađuje u njega moralnu dužnost i ljubav prema domovini. Jedino čovjek koji je u isto vrijeme građanin, podanik i pripadnik suverena može sebe smatrati čovjekom u pravom smislu riječi. Sudjelovanje svakog pojedinog čovjeka u političkom životu države mora biti prvi prioritet jer jedino tako država može napredovati, što je u konačnici i cilj političkog udruživanja. „Koји je cilj političkog udruživanja? Održavanje i napredak njegovih članova. A koji je najsigurniji znak da su se oni održali i da napreduju? Njihov broj i njihova populacija. Ne idite, dakle, drugdje tražiti taj tako osporavani znak. Vladavina koja je inače u svakoj stvari izjednačena s drugima, a u kojoj se bez stranih utjecaja, bez naturalizacija, bez kolonija, građani napučuju i dalje množe nepogrešivo je najbolja“ (Rousseau, 1978. 144). Tu vidimo kako Rousseau priznaje ovaj često osporavani argument o napretku jer on potpuno izostavlja napredak znanosti, umjetnosti, tehnologije i svega ostalog a što po Rousseauovom mišljenju čovjeka odvlači od njegove građanske dužnosti. U takvom sklopu smatra građansku religiju važnom sastavnicom u oblikovanju moralnosti kod građana, također i odgoj koji će usaditi vrlinu i moralnu dužnost, te obrazovanje koje će stvoriti građane koji vole svoju domovinu i žele zajedničko dobro. Te nužne stvari za opstanak i napredak države prema njegovom mišljenju su potpuno zanemarene nauštrb popularnog mišljenja za kojim su se svi povodili. Pa tako mislioci njegovog doba „Oholo se smiju starim riječima kao što su domovina i religija i posvećuju sve njihove talente i filozofiju uništenju ili degradiranju svega što je sveto čovjeku. No oni nemaju neku duboku mržnju prema vrlini ili dogmama. Javno mišljenje je pravi cilj njihova napada; da bi ih se pretvorilo u gorljive zagovornike religije treba

ih samo protjerati u zemlju ateista“ (Rousseau, 1983. 217-218). Ova kritika bile je posebno bila upućena Voltaireu kao najgorljivijem protivniku religije i tradicije i koji je pogrešno shvatio Rousseauovu misao.

Za kraj možemo reći kako Rousseau nije protivnik razuma i zahtjeva da se odbaci ono uvriježeno dogmatsko mišljenje. U tome prepoznamo njegov prosvjetiteljski duh, ali on je protivnik razuma uzetog samog po sebi jer bez moralnih ograničenja i vrline on može biti stavljen u funkciju najnižih strasti i privatnih interesa. Tako shvaćen napredak jedino je moguć u državi koja je udruženje svih njezinih članova koji prenose svoja prava na nju da bi opstali i održali se. Stoga da bi ikakav napredak mogao biti moguć potrebna je snažna država koja se brine o svim svojim građanima podjednako i koji će zauzvrat učiniti sve da bi se ona održala. Drugim riječima, bez odgovarajućeg političkog uređenja koje će tvoriti podlogu uspješne države nema niti njezinog napretka.

7. Zaključak

Ovaj rad, kojemu je cilj bio prikazati Rousseauovu kritiku prosvjetiteljske ideje napretka započeli smo iz pomalo neočekivanog pravca, teorije društvenog ugovora. Rousseauovoj teoriji društvenog ugovora suprotstavili smo teorije Hobbesa i Lockeja. To smo učinili iz razloga jer je Rousseau smatrao kako politika čini podlogu svemu ostalom i bez dobro uređenog društva sve ostalo što proizlazi iz toga ne može biti dobro. Kako bismo što bolje prikazali Rousseauovu misao i došli do njezine srži morali smo iznijeti i mišljenja Hobbesa i Lockeja koja su nesumnjivo utjecala na Rousseauovu teoriju društvenog ugovora na način da je prihvatao i odbacivao neke njihove zamisli. Svim trima autorima zajedničko je to što su smatrali da društveno stanje proizlazi iz prirodnog stanja, odnosno stanja bezvlašća. No to stanje bezvlašća imalo je i svrhu prikazati pravu čovjekovu prirodu iz koje će proizaći društveni ugovor. Svaki od njih imao je vlastitu sliku prirodnog stanja i na temelju toga izvodio različite zaključke koji su se odražavali na oblik i svrhu društvenog ugovora. Rousseau je smatrao kako su i Hobbes i Locke krivo shvatili čovjekovu prirodu i zato došli do krivih zaključaka. Čovjekova priroda nije nasilna kao kod Hobbesa niti poduzetna kao kod Lockeja. Čovjekova priroda sastoji se u njegovoj samotnosti, dobrohotnosti i slobodi. Prvotni društveni ugovor koji je sklopljen bio je u korist jakih koji su se bolje snašli i iskoristili naivnost slabih i na taj način institucionalizirali nejednakosti i nepravdu. Čovjek postaje robom vlastitih strasti i želje za dokazivanjem drugima.

Sva civilizacijska dostignuća predstavljaju samo korupciju morala i vrline. Iz tog razloga potreban je novi društveni ugovor koji je čovjeka vratiti njegovoj pravoj prirodi. Taj društveni ugovor sklopit će narod koji je jedini suveren i iz kojeg proizlazi svaki oblik vlasti.

Nakon glavnih odrednica novog društvenog ugovora prikazali smo glavne odrednice prosvjetiteljske filozofije. To su ponajprije odbacivanje starih autoriteta poput Crkve i njezine dogme i kritika tadašnjeg državnog uređenja, odnosno ancien regimea. Prosvjetiteljstvo uzdiže razum kao jedinog koji može i smije tumačiti svijet oko sebe. Sve što se protivi razumskoj spoznaji ima biti odbačeno kao praznovjerje. Ali najveći pothvat koji prosvjetiteljstvo poduzima je popularizacija i širenje znanja. To su učinili tako da su dotad svo dostupno znanje okupili na jednom mjestu, to jest u enciklopediji. U njezinom stvaranju sudjeluje i Rousseau koji ubrzo odlazi zbog sukoba sa ostalim sudionicima. Svrha širenja i popularizacije znanja i znanosti je stvoriti pogodno tlo za daljnji napredak društava koji će osigurati bolji život i općenito bolje društvene oblike. Kao najveće zagovornike ideje napretka istaknuli smo Turgota i posebice Condorceta koji su smatrali kako je napredak nezaustavljiv. On može biti usporen, kao što nam to pokazuje povijest no nikad u potpunosti zaustavljen. I svaka epoha u povijesti civilizacije vodila je do toga da se stvore osnove za doba prosvjetiteljstva koje će isto tako stvoriti uvjete za još brži napredak u znanosti. Prema tome čovjekov i društveni napredak nemaju kraja, oni su vječni i svrha nije u tome da se dođe do nekog zadanog cilja nego u stalnom napredovanju.

Nakon toga prikazali smo Rousseauovu kritiku takvom shvaćanju napretka i pokušali ujediniti njegovu kritiku sa njegovom političkom misli. Njegovo shvaćanje uloge znanosti i umjetnosti u društvu u potpunoj je suprotnosti sa tadašnjim prevladavajućim mišljenjem. On je smatrao kako znanosti i umjetnosti kvare ljudsku prirodu, odnosno moral i vrlinu, te je potrebno obnoviti ih kako bi se ostvario istinski napredak. Iz toga vidimo kako je Rousseau imao drugačije shvaćanje napretka. Njemu napredak predstavlja dobro uređenja država koja se skrbi za sve svoje članove podjednako, ali da ti članovi skrbe o državi na isti način. Uz to potrebno je uvesti odgoj i obrazovanje koje će od čovjeka stvoriti građanina koji voli svoju domovinu i koji shvaća svoju moralnu dužnost. Znanosti i umjetnosti umjesto toga, odvlače ga da se bavi privatnim interesima od kojih država nema koristi. Za kraj možemo da je Rousseau jedino važan opstanak i napredak države koja stvara građane u pravom smislu riječi jer tek u državi pojedinci mogu djelovati kao moralni subjekti, a da napredak u znanosti i umjetnosti smatra drugorazrednim, odnosno ne vidi ih ključnima u oblikovanju građanskog društva i građanske države.

Literatura

Adorno, Theodor Wiesengrund; Horkheimer, Max, Dijalektika prosvjetiteljstva, Veselin Masleša, Sarajevo, 1968.

Althusser, Louis, Politics and history: Montesquieu, Rousseau, Marx, Verso, London, New York, 2007.

Aristotel, Politika, Kultura, Beograd, 1970.

Bacon, Francis, Novi organon, Naprijed, Zagreb, 1986.

Baruch de, Spinoza, Teologijsko – politička rasprava, Demetra, Zagreb, 2006.

Berns, Laurence, „THOMAS HOBBS“, u: Strauss, Leo; Cropsey, Joseph (ur.), Povijest političke filozofije, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2006, str. 279-296

Bloom, Allan, „JEAN-JACQUES ROUSSEAU“, u: Strauss, Leo; Cropsey, Joseph (ur.), Povijest političke filozofije, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2006, str. 399-414

Boucher, David; Kelly, Paul Joseph, The social contract from Hobbes to Rawls, Routledge London, New York, 1994.

Condorcet, Nacrt povijesnog prikaza napretka ljudskog duha. O izborima i drugi spisi, Politička kultura, Zagreb, 2001.

Descartes, René, Rasprava o metodi, Demetra, Zagreb, 2001.

Euchner, Walter, „LOCKE“, u: Maier, Hans; Rausch, Heinz; Denzer, Horst (ur.), KLASICI POLITIČKOG MIŠLJENJA. Knjiga druga: Od Lockeja do Maxa Webera, Golden marketing, Zagreb, 1998, str. 9-26

Fiamengo, Ante, Saint – Simon i Auguste Comte, Naprijed, Zagreb, 1987.

Filipović, Vladimir, Filozofija renesanse i odabrani tekstovi filozofa, Matica hrvatska, Zagreb, 1956.

Foucault, Michel, Znanje i moć, Globus, Zagreb, 1994.

Gray, John, Voltaire, Phoenix, London, 1998.

Hobbes, Thomas, Levijatan ili grada, oblik i moć građanske države, Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.

Kalanj, Rade, Modernost i napredak: studija, Izdanje Antibarbarus, Zagreb, 1994.

Kangrga, Milan, Racionalistička filozofija i odabrani tekstovi filozofa, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1982.

- Kant, Immanuel, Pravno – politički spisi, Politička kultura, Zagreb, 2000.
- Knowles, Dudley, Political philosophy, Routledge, London, 2001.
- Kulenović, Enes, „John Locke“, u: Kulenović, Enes (ur.), Moderna politička teorija, Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 2013, str. 85-122
- Locke, John, Dvije rasprave o vladi, Naklada Jurčić, Zagreb, 2013.
- Machiavelli, Niccolo, Vladar, Zora, Zagreb, 1952.
- Maier, Hans, „ROUSSEAU“, u: Maier, Hans; Rausch, Heinz; Denzer Horst (ur.), KLASICI POLITIČKOG MIŠLJENJA. Knjiga druga: Od Lockeja do Maxa Webera, Golden marketing, Zagreb, 1998, str. 86-108
- Makanec, Julije, O podrijetlu i smislu države: uvod u noviju filozofiju države, Matica hrvatska, Zagreb, 1939.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, O duhu zakona. T. 1., Filip Višnjić, Beograd, 1989.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, O duhu zakona. T. 2., Filip Višnjić, Beograd, 1989.
- Mumford, Lewis, Mit o mašini: Pentagon moći II., Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1989
- Pateman, Carole, Spolni ugovor, Ženska infoteka, Zagreb, 2000.
- Pejović, Danilo, Francuska prosvjetiteljska filozofija i odabrani tekstovi filozofa, Matica hrvatska, Zagreb, 1957.
- Petrović, Neven, „Jean-Jacques Rousseau“, u: Kulenović, Enes (ur.), Moderna politička teorija, Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 2013, str. 127-151
- Platon, Država, Naklada Jurčić, Zagreb, 2004.
- Raunić, Raul, Filozofija politike Johna Lockeja, Politička kultura, Zagreb, 2009.
- Raunić, Raul, „Rousseauov politički emancipacijski projekt“, Filozofska istraživanja, Vol.34 No. 1-2, 2014, 5-22
- Ribarević, Luka, „Thomas Hobbes“, u: Kulenović, Enes (ur.), Moderna politička teorija, Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 2013, str. 37-78
- Rousseau, Jean-Jacques, Emil ili o vaspitanju, Znanje, Beograd, 1950.
- Rousseau, Jean-Jacques, Ispovijesti, Zagreb, Zagreb, 1953.
- Rousseau, Jean-Jacques, Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor, Školska knjiga, Zagreb, 1978.
- Rousseau, Jean-Jacques, The Essential Rousseau, Penguin book, London, 1983.
- Rousseau, Jean-Jacques, Politički spisi, Fakultet političkih nauka, Zagreb, 1993.
- Rousseau, Jean-Jacques, Društveni ugovor; O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Rasprava o naukama i umetnostima, Filip Višnjić, Beograd, 1993.

Rousseau, Jean-Jacques, (1997), Sanjarije samotnog šetača, Matica hrvatska, Zagreb, 1997.

Turgot, Anne Robest Jacques, Napredak i povijest, Politička kultura, Zagreb, 2003.

Voltaire, Rasprava o toleranciji : povodom smrti Jeana Calasa (1763), Školske novine Zagreb, 1990.